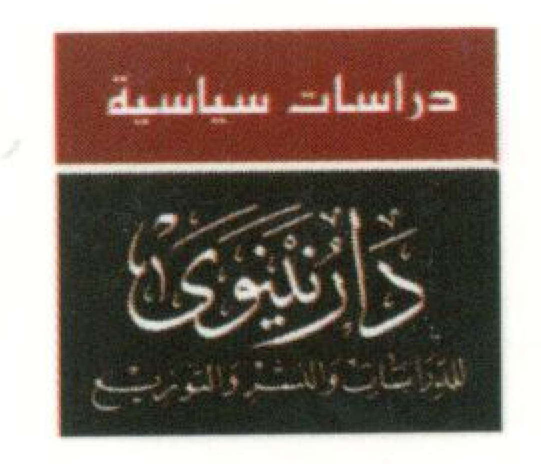
د. محسن البوعزيزي

الثقافة والإرهاب

محاولة في الفهم





الثقافة والإرهاب

محاولة في الفهم

عنوان الكتـــاب: **الثقافة والإرهاب**

محاولة في الفهم

اسـم المؤلـف: د. محسن بوعزيزي

azizimohsen2006@gmail.com

الموضـــوع: دراسة

عدد الصفحات: 176 ص

القيـــاس: 14.5 * 21.5 سم

الطبعـة الأولى: 1000 / 2015 م – 1436 هـ

ISBN: 978-9933-536-34-3



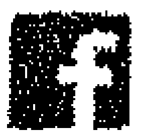
سورية . دمشق . ص ب 4650

تلفاكس: +963 11 2314511

هاتف: +963 11 2326985

E-mail: info@ninawa.org - ninawa@scs-net.org

www.ninawa.org

 دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

 **Ayman ghazaly**

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة – القسم الفني: دار نينوى

الثقافة والإرهاب

محاولة في الفهم

شكر

ما كان لهذا العمل أن يُنجز لولا مساعدات تقنية من أصدقاء لم يدّخروا جهدا في مدّ يد العون كلّما لجأت إليهم: حسين السعيدي، سعد جويلي، حمزة مصطفى، نيروز ساتيك. فلهم شكر يليق بفعلهم.

الإهداء

إلى شكري بلعيد... طائر الفينيق... الذي ينبعث من الرّماد بعد كلّ فناء... ليُصبح حاضرًا، أقوى، ملءَ الغياب... فما قتلوك ... ولكن شُبّه لهم... فالرّوح فاضت حشودا في الوطن ... «مطرٌ على جبل تصدّعَ من تفتّح عُشبة...» لم ينته دربك... بل بالكاد بدا.

«فصل ما بين الدين والرأي أن الدين يسلم بالإيمان، وأن الرأي يثبت بالخصومة. فمن جعل الدّين خصومة فقد جعل الدين رأيا، ومن جعل الدين رأيا فقد صار شارعاً، ومن كان يشرّع لنفسه فلا دين له».

ابن المقفّع

«إنّ العلوم الإنسانية لا تستحقّ عناء لحظة إذا لم تكشف آليات الهيمنة السائدة في المجتمع».

بيير بورديو

تصدير

«هابيتوس» الإرهـاب

رجاء بن سلامة

كانت حياة أسلافنا قصيرة بحكم ضعف المعارف والتّقنيات الطّبّيّة، وبحكم الأوبئة التي كانت تجتاح بلدانا بأكملها فتهدم اللّذّات وتفرّق الجماعات. حياتنا نحن، منذ اكتشاف المضادّات الحيويّة خاصّة، أصبحت أطول، لكنّ عوامل إحلال الموت الجماعيّ لم تختف، ولعلّ الإرهاب أحدها.

فالإنسان تخلّى عموماً عن عادة أكل لحوم البشر، وراكم المعارف والفنون والأبنية الرّمزيّة التي جعلته يتسامى نفسيّا بعد أن ارتفع عن الأرض وأصبح يمشي على رجلين. لكنّ قتل الإنسان للإنسان لم ينته، و«العنف الأقصى» لم ينته، في السّلم والحرب. والإرهاب هو شكل جديد من القتل مختلف في منطقه عن القتل العدائيّ، وعن الحرب. إنّه قتل للذّات وللغير، وقتل اعتباطيّ لأنّه يتضمّن «القتل على الهويّة» والقتل لمجرّد القتل، وإنّه تحويل لمعاني النحر من الفداء إلى ذبح المخالفين في العقيدة والرّأي، كما بيّن ذلك المؤلّف، واستهداف للمجموعات والدّول، وتفنّن في السّاديّة وفي مشهدتها. وكلّ ذلك يتمّ، ويا للمفارقة، باسم مبادئ رمزيّة دينيّة، يعدّد هذا الكتاب عناصرهما ومقوّماتها.

الإرهاب فجيعتنا الحاضرة، كما كان الطّاعون فجيعة أجدادنا. والإرهاب الإسلامويّ هو أهمّ إيديولوجيّة مدمّرة بعد النّازيّة التي ابتدعت الموت المصنّع لملايين البشر. والسّائد في الخطابات عن الإرهاب هو القول بأنّ علاجه يقتضي أن يكون أمنيّا وثقافيّا وتربويّا. وهذه المقاربة في حدّ ذاتها جميلة، لولا أنّها تقوم عادة على آليّة الإسقاط: «لسنا نحن الإرهابيّين، بل هم، أولئك المسلمون الذين تخلّوا عن بشريّتهم وتوحّشوا. إسلامنا براء من الإرهاب، والإرهاب هو تشويههم لإسلامنا». وهلمّ جرّا من الخطابات الدّفاعيّة والإنكاريّة.

يتميّز هذا الكتاب بشجاعة القيام بعمليّة معاكسة للإسقاط، فيقول لنا عبر فصوله المختلفة إنّ الإرهاب كامن في الثّقافة التي نرثها وننتجها في عالم مختلف عن العالم الذي ظهرت فيه عناصرها الأولى. إنّه بتعبير الكاتب«التقاء وتقاطع بين عنف تاريخي كامن في رحم الثّقافة ورهانات خارجية تبحث عن مسالك للهيمنة.»

إنّ الإرهاب يقيم في ثقافتنا وتقيم ثقافتنا فيه، فهو جزء من الهابيتوس habitus بالمعنى الذي يشحن به عالم الاجتماع الفرنسيّ بيار بورديو هذه الكلمة اللاّتينيّة، فهي تعني منظومة من القابليّات النّاتجة عن التّنشئة الاجتماعيّة في مجتمع ما. فالإرهاب جزء من الثّقافة التي نرثها ونتناقلها شعوريّا ولاشعوريّا وتجعلنا نتشابه ونعتزّ بتشابهنا الذي نسمّيه «هويّة» و«ثوابت». وأعتقد أنّ إحدى غايات هذا الكتاب هي جعلنا نعي ونفقه هذا المتوارث الذي نحمله، كما يحمل الغافل متفجّرات لا يدري أنّها ستنفجر في وجهه، أو سيفجّرها في وجهه من يحملها معه، ويعي بأنّها قابلة للانفجار.

كيف لا تنتج مجتمعاتنا الإرهاب وقد ضيّقت الحياة الاجتماعيّة بتوسيعها دائرة المحرّم الدّينيّ؟ فالثّقافة القائمة على الفصل التّامّ بين النّساء والرّجال، الثّقافة الخالية من الهوامش خلوّ هندسة البيوت من النّوافذ في بعض البلدان التي

زارها الكاتب لا يمكن إلاّ أن تنتج من يضيق بالحياة، ضيق ذهنيّة التّحريم بكلّ لهو وإبداع وحلم.

وكيف لا ينتج الإرهابَ من يرث نصوصا عمل مسيّرو المقدّس من مفسّرين وفقهاء وأصحاب سلطة على تنظيم انفصالها عن التّاريخ؟ بحيث تتكرّر في القرن الحادي والعشرين دعوة إلى التّوحيد ظهرت في القرن السّابع، وبأساليب أكثر تدميرًا. بحيث أنّ الآيات التي نزلت تحضّ على قتال الكفّار من قريش يعاد تحيينها في سياق مغاير تماما، هو سياق المواطنة داخل البلد الواحد، والانتماء إلى إنسانيّة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان والمنظومات الأمميّة. إنّه هذيان مضادّ للحداثة، يتمّ إنتاجه على أرضيّة الحداثة وبوسائلها، وبقدرتها الكبرى على التّدمير، فما كان جهادا بالسّيف يصبح جهادا بأكثر الأسلحة تطوّرا، تصاحبها عين الكاميرا التي تساعد على خلق الهول والرّعب والتّلذّذ بهما.

وكيف لا ينتج الإرهاب من يخفي مشاهد الرّعب الأصليّ، بعمليّات الكبت والأسطرة الذين تنتجانها منذ عقود طويلة مسلسلات وأفلام شبه تاريخيّة، بل لاتاريخيّة، تظهر تاريخ الإسلام في شكل بطولات مثاليّة نقيّة؟ يذكّر المؤلّف ببعض هذه المشاهد التي ظلّت مكبوتة، والمكبوت يعود، وما نراه أمامنا فيه الكثير من هذه العودة العنيفة: «هذه اللّغة الإقصائيّة الباترة بدأت تمتدّ غادرة منذ الرابع عشر من ذي الحجّة سنة 23 هـ، وفي المسجد النبوي الشريف في المدينة عاصمة دولة الخلافة: «وبينما كان أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب يؤمّ النّاس في الصلاة، ظهر رجل فجأة، وكان يمسك بأداة حادة من وسطها يبدو أنّها سكّين ذو نصلين، وبسرعة خاطفة طعن الإمام ثلاث طعنات إحداها في بطنه. قبل أن ينتبه المصلون لما حصل، صرخ الشيخ: دونكم الكلب لقد قتلنا... وكان نتيجة هذا الهجوم المباغت طعن ثلاثة عشر مصليّاً، مات منهم سبعة على الفور ومن بين

القتلى السبعة الجاني. وتتالت الطعنات تصم التاريخ العربي إلى يومنا هذا، خالقة حالة من التطبيع مع الموت الغادر.»

وكيف لا ينتج الإرهاب من ورث ولم يسائل ثقافة تحتفي بسيلان الدّم، و«إهداره»؟ ومن ورث الأدعية على الأعداء بـ«تفريق الجمع وتدمير الأمر»، و«تيتيم الأطفال وتأييم النّساء وقطع النّسل»...، ومن يلتذّ «بلاغيّا» بخطبة الحجّاج: «والله يا أهل العراق، إنّي أرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها، وإنّي لصاحبها، والله لكأنّي أنظر إلى الدّماء بين العمائم واللّحى»؟

لعلّ هذا الكتاب سيكون لَبِنَة لبناء ثقافة جديدة تكشف مكبوتات الماضي حتّى يقلّ تأثيرها فينا، وتصارح المسلمين الحاليّين بالبؤس الذي بلغوه نتيجة عدم تمييزهم بين ما يمكن أن نرثه وما لا يمكن أن نرثه.

مُقدّمة

تعصف بالمنطقة العربية اليوم ظاهرة اجتماعيّة قُصوى، غاية في التّعقيد والخطورة، تنذر بتفكّك بعض مجتمعاتها، وفي الحدّ الأدنى إعادة تشكيل خرائطها. إنّها ظاهرة الإرهاب، أو ما تطلق عليه هذه الدراسة في بعض المواضع «العنف الجذري» الذي يفكّك ولا يبني لأنّه بلا بدائل على الأقلّ في حالتنا هذه التي تتعلّق بفاعلين اجتماعيين كلّ مشروعهم شدّ الحاضر إلى الماضي باعتماد الشدّة. فالجهاد، في مرجعيتهم العقديّة، «شدّة وغلظة وإرهاب وإثخان في العدوّ وتشريد به»[1]. وأن تجعل من القتل طريقًا وحيدًا للدولة معناه سعيًا حثيثاً نحو إنهاك الدولة وتفكيكها. ممّا يجعل السؤال ممكنًا: هل قرّر بعض العرب، ومنهم ليبيا وسوريا والعراق، التنازل عن خرائطهم كلّها أو بعضها على الأقل؟ من أين تأتي هذه القدرة على تفكيك الذّات بذاتها؟ لماذا كلّ هذه الهشاشة في تماسك المجتمع حدّ الدّفع باتجاه الانهيار يوما بعد يوم؟ كيف يمكن لمجتمعات شديدة التمسّك بهويّتها وثقافتها أن تفعل كلّ شيء لفنائها فتقيم «مذبحة لتراثها» بعبارة جورج طرابيشي[2] في اللّحظة التي تتصوّر أنّها تقبل على الشهادة من أجله؟ كيف

---

1 - أبو بكر ناجي، إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، (ب. ت)، ص. 31.

2 - جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت، دار الساقي، 1993.

ومتى يمكن أن يكون التمسّك بالجذور عند العرب هو عينه موطن الضّعف فيهم. والعرب هنا ليس اسم جنس أو عنصر، بل جماعة بشرية بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة عرفت وحدة التاريخ والجغرافيا والثقافة[1]. هل أنّ الجرح النرجسي ذو الطبيعة الأنثروبولوجية[2] والذي يعيشه العرب بسبب الهزيمة هو الذي يدفع بعضهم إلى اتخاذ قرار نهايتهم على الأقلّ رمزيا؟ أم هل أنّ إخفاق العرب في توسيع المشاركة السياسية وتحقيق الديمقراطيّة منذ نهاية القرن الرابع للهجري[3] هو الذي أطلق مارد الإرهاب بعد أن حوصر الإنسان العربي لقرون تحت وطأة الاستبداد؟

الإرهاب في هذا المؤلّف نوعان: إرهاب خارق للواقع (Surréel) تفرزه «الفوضى الخلاّقة» التي تقضي بأن تقوم الولايات المتّحدة الأمريكية بزرع الفوضى في بلد ما على حساب الاستبداد[4]. وعندما تسود حالة الفوضى على الفاعلين الاجتماعيين المعنيين أن يأخذوا زمام المبادرة لخلق بدائل سياسيّة تناقض الاستبداد، يتقدّمهم أولئك الذين تمّ تدريبهم في «مصانع الحرّيّة» الأمريكيّة على إدارة الفوضى. غير أنّها نادراً ما تُصيب مقاصدها، على الأقلّ إلى هذا الحدّ أو ذاك، كما في الحالة التونسيّة، وقد تخيب، أو يُراد لها أن تخيب، فتنزع الدولة إلى

---

1 – المرجع نفسه، ص. 8.

2 – المرجع نفسه، ص. 8 و9.

3 – جلال عبد الله معوّض: أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي. في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت، 1983، ص. 64.

4 – معين حداد، «في الفوضى الخلاقة على الطريقة الأمريكية». أُنظر كتاب ثورات قلقة: مقاربة سوسيواستراتيجية للحراك العربي، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد وتقديم محمود حيدر، بيروت، 2012، ص. 169.

التفكيك تدريجياً، مثلما هو الحال في كلّ من سوريا وليبيا. ولا يعني هذا أنّ الفوضى الخلاّقة صنعت «الثورات العربيّة» بل تداركتها بفوضاها حينها أطلقت يد الإرهاب فيها ليعدّل مساراتها خوفاً من أن تحقّق مقاصدها الحقيقية. ومنها أن يُمسك فاعلوها الحقيقيون بزمام أمرهم فتنحاز السّلطة باتجاه التّخوم والهوامش.

النوع الثاني من الإرهاب، وهو الذي يعنينا بدرجة أولى في هذا الكتاب، إرهاب داخليّ يخرج من رحم الثّقافة، وخاصّة من ذهنيّة التّحريم التي توسّع باب الحرام فيها ليطال تقريباً كل شيء، ومنها الغناء والرّقص والموسيقى، فيُراقَب الفنّ مثلا ويُعاقب، ويُنعت الرّقص بالفجور، ويُعتبر النحت والتصوير من أعظم المحرّمات. وتوسّع مجال المنكر ليمسّ حتّى الانتماء إلى الوطن مادام الانتماء لغير الإسلام جاهليّة، فيُنزع العلم الوطني ويُستبدل بغيره. وتُلعنُ القوانين الوضعيّة لأنّها حلّت محلّ الشريعة الإسلاميّة: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»[1]. الإرهاب هنا ينبع من قوّة المنع وثقافة التحريم التي تخنق بشدّة مجال الحرّيّة الفرديّة والعامة، وتضيع في تفاصيل الحلال والحرام. وتختلط لديها الأمور، فتظهر الكثير من المفارقات العجيبة ومنها تحريم النّظر إلى المرأة وتحليل جهاد النّكاح ورضاعة الكهول من المرأة من أجل ضمان اختلاط بريء بينهم[2]. وأخطر ما في ذهنية التحريم تسليطها الضوء على ما يُعتبر حراما وإهمالها الآيات التي تركّز على حقّ الإنسان في الحياة بمختلف أبعادها، وأوّلها قداسة الحياة نفسها: «ولا تقتلوا النّفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ»[3]. فالقتل جرّاء العنف أو غيره: «هو انتزاع، قبل الأوان، لأغلى ما يملكه الإنسان ولا يقدّر بثمن ألا وهو

---

1 – سورة المائدة، الآية: 44.

2 – عياض بن عاشور، الفاتحة الأخرى: الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى، تونس، دار الجنوب للنشر، 2012، ص. 20.

3 – سورة الأنعام، الآية 151.

الحياة»[1]. وهذا النمط الثاني من الإرهاب ينحدر من فكرة الثّبات والعودة إلى الأصل كما هو، وإعادة الإسلام إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة[2].

وتتّخذ ذهنية الإرهاب في هذا الكتاب معنى ممتدّاً تطال كلّ ما يتّصل بأشكال العنف الجذري، ومنه اختزالية العودة إلى الأصل والتشدّد في التحريم الذي يتّخذ أقصى أشكاله عندما يتحوّل إلى آلة قتل باسم الدّين. ويمتدّ الاهتمام أيضاً إلى جذور الإرهاب الكامنة في الثقافة والتي ترسّبت عبر التاريخ. وها هي تتجلّى نمطيات ومسلّمات في الحياة اليوميّة، وها إنّ الموت صار معيشًا يوميا نستهلكه في صور تبثّها التلفزة بإيقاع منتظم يرافق قهوة الصّباح فتطبّع العنف لدى أطفال ما يزالون في المهد يرتطمون بصوره كل صباح حتّى تكوّن لديهم نوع من الألفة مع الموت. هذا العنف الجذري الذي يرعب حين ينبثق من الشّاشة يبدو أكثر وطأة من عنف الحياة لأنّه يتلبّس الرأس والمخيال، كما يقول عنه جون بودريار[3]، عنف تدور رحاه في عالم الذّهن بتكاثر سرطاني. ودورانه في عالم الذهن لا يعني أنّه يُعمل الفكر بل يمنعه.

ومن جذور الإرهاب قتل الاجتماعي بمراقبته مراقبة جذرية دعت السعوديين مثلا إلى ربط سياقة الأنثى للسيّارة بالدين، وحذف النوافذ من هندسة البيوت حتّى لا ينكشف الحريم. ولمّا تختنق الجماعة بذهنيّة التّحريم تعود على ذاتها لتدمّر نفسها بنفسها. فالجسد الحرّ، غير المراقب، وغير المتشدّد لا يمكن أن يَنفجر أو يُفجّر، هذا الجسد المبدع الذي يعرف الفنّ ويتذوّقه يُخرّج عنفه جمالا. أمّا

---

1 - المرجع نفسه، ص. 41.

2 - حسين سعد، الأصوليّة الإسلاميّة العربيّة المعاصرة بين النصّ الثّابت والواقع المتغيّر، سلسلة أطروحات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2006، ص. 38.

3 - Jean Baudrillard, *La transparence du Mal: essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p. 82.

الجسد الخاضع فيمكن أن يضرّ بنفسه وبالآخرين من أجل فكـرة لا يـرىٰ سـبيلًا للحياة بدون تحقّقها.

ولعلّ أكثر ما حرّضنا علىٰ تناول إشكالية الإرهاب ما بدا لنا واضحا بعـد «ثورة تونس» بالخصوص من تعطيل للمسار الثـوري. فلقـد انبثقـت الجماعـات الجهاديّة فجأة من تحت الرّكام كطفيليات أو عشوائيات تشوّش المقاصد الحقيقية التي أرادها الفاعلون الاجتماعيون لثورتهم. ثم إنّها كطفيليـات تكـبح السـيرورة التنمويّة وتعمـل علىٰ كبح جماح التغيّر عبر إضفاء معاني السّلفيّة عليها، وعـبر مـا ارتكبته من اغتيالات تستهدف هذه السيرورة. فدفعَنا هذا إلىٰ تتبّع منابت العنف في بعض أوجه الثقافة العربية.

وتستمدّ هذه الدراسة بعض أفكارها من قراءات مختلفة ومتابعات يوميّـة لِما يُبثّ ويُنشر في الوسائط الحديثة للاتّصال من أحداث تُصنّف ضمن الإرهـاب وتُعرَض مشاهدها المرعبة في الغالـب، كحزّ الرؤوس وتفجير المواقع. ينضاف إلىٰ هذا معاينات أنثروبولوجية جمّعناها يوما بعد يوم من تصوّرات النّاس وسلوكهم ونحن نتنقّل بين مدن عربية مختلفة، وخاصّة من سوّاق التّاكسي الذين هم «علماء اجتماع في حالة فعل» كما يقول عنهم ألفريد شوتز. فكان هذا الجهد الذي يحـاول التّفكير في ذهنيّة الإرهاب وعلاقته بالثّقافة. وأكثر ما حرّضنا علىٰ التفكير في هذه الإشكاليّة «الثقافة والإرهاب» ما رأيناه في التلفزة التونـسيّة مـن مـشهد لامـرأة تقتل شرطيا أبىٰ أن يبادر بإطلاق النّار عليها لتحصّنها بطفل صـغير. كـان ذلـك أثناء تطويق الشّرطة لبيت في ضواحي العاصمة التونـسيّة تحـصّنت فيـه مجموعـة إرهابيّة من الجنسين في شهر أكتوبر من سنة 2014. أيّ ذهنيّة تدفع للإقـدام عـلىٰ هذا الفعل؟

وما حرّضنا أيضاً علىٰ محاولة تفكيك عناصر هذه الإشكاليّة ما شـاهدناه، وبشكل يكاد يكون يوميّا، من أشرطة فيديو يُبدي فاعلوها قدرة فائقة علىٰ القتـل

وبشعور غامر بالورع والتّقوىٰ. إنّنا نرىٰ اليوم مجازر وقتل للإنسان البريء، نشهد فيه مرورا من إرهاب يتّخذ شكل العنف الكيفي يستهدف أهدافا بعينها في شكل عمليات جراحية، إلىٰ إرهاب يأخذ بعدَ العنف الكمّي يتوسّع جغرافياً وبشرياً، يقتلون فيه بعبادة وخشوع ومحبّة لله! يقتلون ويكبّرون، فيزيّنون الجريمة بثوب الإيمان ما داموا يرون القتيل حسب عقيدتهم «مرتدّاً». ويفعلون ذلك وهم علىٰ هُدىٰ من أمرهم ما داموا قد وضعوا الجهاد في مسلك إراقة الدماء. لقد عقدوا النيّة علىٰ القتل وتوكّلوا، حتّىٰ بتنا نسمع في كلّ مطلع فجر في عالم علت فيه نظريّا معاني حقوق الإنسان، عن مجزرة وقعت باسم الله، و«عمليّة استشهاديّة» باسم الدّين ومن أجل الإسلام، فصار القتل له مقامه المفضّل عند من يسمّون أنفسهم «الجهاديين». يقتلون علىٰ قارعة الطريق فيصدرون حكما بلا محكمة، والغريب أنّ القاتل يسعىٰ إلىٰ أن يجعل العالم شاهد عيان (أشرطة الفيديو) علىٰ جريمته التي يراها ورعا وتزلّفا.

اتجه العزم في هذا الكتاب إلىٰ دراسة العنف كمسألة سوسيوثقافيّة في البداية، ولكنّ ما اتّخذته الظاهرة من تبدّلات هذه الأيّام دفعتني إلىٰ تغيير الاهتمام جزئيّا لأدرس ذهنيّة الإرهاب كعنف جذري لا يغيّر محيطه إلاّ باتجاه مشهد أكثر عنفاً وأكثر تفكيكًا. وفي ذلك قد يختلف عن ممارسة العنف في شكله المألوف الذي يمكن أن يجدّد العالم في بعض الحالات كعنف الحرب أو عنف الثورة والعنف الشّرعي الذي تمارسه الدولة أو ذاك الذي يقاوم الاستعمار مثلا. أمّا هذا العنف الجذري الذي يسمّىٰ إرهابا فيدفع المجتمع إلىٰ أن يفكّك نفسه بنفسه، ولا ضرر عند فاعليه في ذلك ما دام الدافع إليه مرضاةَ الله، كما هو الحال عند «الجهاديين» علىٰ الأقلّ.

الفصل الأول

الثقافة والإرهاب

محاولة في الإرهاب الأصولي

1) لـــاذا الثقافـــــة؟

لا تدلّ المؤشّرات الحاليّة وما يجري مـن أحـداث عـلى مستوى المنطقـة العربية، والعالم بأسره، أنّ ما يُسمّى «الحرب على الإرهاب» تعطـي ثمارهـا وتحـدّ من رقعة تواجد بؤره وخلاياه ونفوذه، بل يبدو أن العكس هو الـذي يحـدث إلى حدّ الآن، فكلّما اشتدّ الهجوم عليه، وجد لنفسه رقعاً جديـدًا وامتـدّت حاضـنته الشّعبيّة، واتّخذ أساليب أخرى في التخفّي والقتال وتوجيه الـضربات لخـصومه. ومن هنا تأتي ضرورة محاولة فهم الظّاهرة ومقاربتها مقاربـة جديـدة تنطلـق مـن الثقافة قبل البارود وتعطي أهمّية للمسألة الاجتماعية أيضاً، بما في ذلـك من تركيـز على ظواهر الإقصاء والتهميش وتقليص الفروق الطبقيّة والطائفيّة.

يمكـــن للطـــائرات والآلات الحربيّـــة أن تـــستهدف قيـــادات وأفـــراداً ومؤسّسات، ولكنّهـا لا تـستطيع أن تـستهدف ذهنيّـة الإرهـاب وعقيدتـه. فـــ: «بالرغم من إنفاق أكثر مـن تريليـون دولار لتمويـل الحـرب عـلى الإرهـاب إلى حدود سنة 2013، فإنّ النتيجة لا تقتصر على استمرار وجود القاعدة، بـل تـشير إلى توسّع رقعة تواجدها ونفوذها»[1]، وتبيّن كذلـك قدرتها على التجدّد والتوالـد: «داعش، جبهة النّصرة، أنصار الله، حركة الشّباب المجاهدين، أنـصار الـشّريعة، الجماعات السّلفيّة للدعوة والقتال،... وما كـان لهـا أن تتوالـد لـو تـمّ تخـصيص

---

1 – عبد الباري عطوان، ما بعد بن لادن: القاعدة، الجيل الثاني، بـيروت، لبنـان، دار الـساقي، 2013، ص. 39.

نصف هذا التريليون من الدولارات لخلق جدل ثقافي حول المصادر الفكريّة للإرهاب. ولكنّ التمادي في تضخيمه يهدف، سياسيّا، إلى خلق حالة من الفزع غير العقلاني كمسوّغ للتدخّل الغربي في جغرافيات الإرهاب بحسب المصلحة. إنّ مخاطر «الحرب على الإرهاب» لا تأتي دائماً مما يسمّونهم الانتحاريين المسلمين كما يقول إيريك هوبزباوم[1]، بل من منهجيّة التعامل معهم. هذه المنهجيّة يمكن أن تؤجّج نار الإرهاب أو تُخمد لهيبها. ومن عناصر هذه المنهجيّة حرمان الإرهابيين من تنشّق هواء الإعلام حتى لا يعلن عن نفسه ويصبح واقعا أقوى، فليس سوى عارضة عابرة في التاريخ ناجمة عن روابط من الهيمنة والاستبداد وحالات من الإقصاء والتهميش وفقدان العدالة، وقبل هذا وذاك، عجز الثقافة العربية على تصفية الحساب عقلانيّا مع ماضيها لتجعله «سيّدا للأيّام».

وقد تخلق روابط الهيمنة وهذه الحالات ظرفية اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية ولكنّها لن تذهب أبعد من ذلك، كأن تبني دولة إسلامية على سبيل المثال، في ظلّ موازين القوى العالميّة الرّاهنة. كلّ ما تقدر عليه هذه الظّرفيّة تفكيك المجتمع وتأجيل حركة تقدّمه.

ومن عناصر هذه المنهجيّة أيضاً خلق حركيّة ثقافيّة وإبداعية تفكّك لغة الماضي لتعيد بناءها من جديد على ضوء قراءة عقلانيّة تحرّر التاريخ الإسلامي ممّا علق به من رؤية «حجريّة» تأسره في أيّامه الأولى مع أنّه: «صالح لكلّ زمان ومكان». هذا يعني أنّ أعمالا فنيّة أخرى يفترض أن تُنتَج، تتجاوز مثلا الرؤية السينمائيّة المألوفة، كما في فلم «الرّسالة» وغيره من الأعمال الفنّيّة التي تستوحي رؤاها من «الكتب الصّفراء»، وما فيها من تغييب للمقاربة العلميّة للتاريخ.

---

1 - Eric Hobsbawm, *Globalization, Democracy and Terrorism*, Copyright, 2007.

المقاربة الثقافيّة يمكن أن تكون مدخلا أساسيّا لفهم الإرهاب لأنّ أخطر ما فيه بقاؤه مجهولًا. وهذا من جوهر الإرهاب. وفهمه يمكن أن يفيد حتىٰ في إدراك السلوك القتالي لؤلائك الذين أطلقوا علىٰ أنفسهم «الجهاديين»، ويسميهم عدوّهم بالإرهابيين. فالثقافة، الدينية بالخصوص، تساعد علىٰ فهمهم أكثر من أيّ شيء آخر. إنّهم، علىٰ سبيل المثال يتّخذون من فكرة الهجرة المحمّديّة سلوكًا عسكريّا فعّالا يجعلهم يهاجرون ويختفون عندما يشدّ عليهم عدوّهم، ويباغتونه عند غفلته. فمن المناطق العربية، إلىٰ أفغانستان، إلىٰ بريطانيا، إلىٰ المغرب العربي، إلىٰ المشرق إلىٰ العراق، إلىٰ اليمن، إلىٰ عين العرب اليوم في سوريا. ويحفرون الخنادق أسوة بمعركة الخندق. ويبتهجون ويفرحون عندما يسقط أحدهم «شهيدًا»، ويُقبلون علىٰ المعركة وهم يُنشدون كأنّهم في احتفال ولا يلفتون وجوههم حتىٰ يُقتَلوا.

من هم هؤلاء؟ وما معنىٰ السّلفيّة الجهاديّة؟ يشير هٰذا النمط من السّلفيّة إلىٰ العقيدة السّلفيّة كأصل اعتقادي وإلىٰ المنهج الجهادي كطريقة في التغيير، وهي عند أهلها الفرقة النّاجية، أو الطائفة المنصورة التي وعدها الله بالنّصر علىٰ أعداء الإسلام، ومن خالفها، فلم يسلك سبيل الجهاد فهو علىٰ ضلالة[1]. هذه الفرقة الناجية جاءت لترفع راية جهاد سنّي سلفيّ خال من شوائب الشّرك والبدع[2]. إنّها في رأيهم السّلفيّة الحقّة التي تجعل من الجهاد منهجًا، ولا تأخذ بغير ذلك، كأن ترىٰ في الديمقراطيّة نظام كفر، يحرم أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليها[3].

---

1 - عبد الغني عماد (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلّد الثاني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2013، ص. 1214.

2 - أبو الفضل العراقي، «التوحيد والجهاد». مجلّة الفتح، العدد1، ديسمبر 2004، ص. 1215.

3 - عبد القديم زلّوم، الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدّعوة إليها، منشورات حزب التحرير (ب. ت).

ومن مفاهيم السّلفيّة الجهاديّة توحيد الحاكميّة، على معنى رفض الحكم بغير ما أنزل الله[1]. فتربط بين التّوحيد والجهاد بناء على الحديث النبوي: «بُعثتُ بالسّيف بين يدي السّاعة حتّى يعبد الله وحده لا شريك لـه»[2]، ومن المفاهيم أيضاً دار الإسلام ودار الكفر والجهاد طريق التوحيد، والولاء والبراء، والكفر الطاغوت، والفريضة الغائبة، وفتوى التتار وحكم الدار ومعناه أن الدّيار التي نعيش فيها صارت ديار كفر. وهي مفاهيم سنأتي عليها لاحقًا بأكثر تفصيل.

بمثل هذه الشعارات صارت السلفيّة الجهاديّة تمتلك رصيدًا بشريًا هائلاً من الشّباب المسلم، من الأميين وشبه الأمّيين في الغالب، كلّ واحد قابل إلى أن يتحوّل في لحظة معينة إلى جهاديّ ينتظر الشّهادة في الهزّات الكبرى والمنعطفات ما دامت هذه الشّهادة كامنة في صلب العقيدة، وما دام هذا الشّاب يعيش في تخوم المجتمع وأطرافه ويعاني من أكثر الخيبات مرارة. ثمّ إنّ المسلمين، بصورة عامة، سلفيون بشكل أو بآخر مفتونون بالخلافة الرّاشدة، فالصّحابي، وهذا أمر معروف، يمثّل نمطا مثاليّا للإنسان المسلم. هذا ما قد يفسّر كيف أنّ مسلما «عاديّا» قابل إلى أن يتحوّل إلى جهاديّ بين عشية وضحاها. ممّا يدفع باتجاه الحديث عن القابليّة للإرهاب. هذا الرّبط بين السلفيّة الجهاديّة والقابليّة للإرهاب نجده في عقيدة التوحّش في القتال التي يتبنّاها بعض منظّري السّلفيّة الجهاديّة الذين لا يتوانون عن تسمية سلوكهم القتالي فعلًا إرهابياً. يقول أبو بكر ناجي، وهو على ما يبدو إسم حركيّ لأحد قادة الجهاديين: «للأسف الشّاب في أمّتنا منذ زمن قد جُرّد من السّلاح ولم يعد يعرف طبيعة الحروب، ومن مارس الجهاد من قبل علم أنّ الجهاد ما هو إلاّ شدّة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان»[3].

---

1 – عبد الغني عماد، مرجع سابق الذّكر، ص. 1244.

2 – رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.

3 – أبو بكر ناجي، مرجع سابق الذّكر، ص. 31

2) سؤال إشكـــالي:

كيف يمكن لمجتمعات شديدة التمسّك بهويتها وثقافتها أن تفعل كلّ شيء لفنائها فتقيم مذبحة لتراثها؟ كيف يقتلون تراثهم عشقا؟ ثمّ كيف يمكن لإرهاب قد يتبادر إلى الأذهان أنّه صناعة مخابرات أجنبيّة ولم يخرج من رحم الواقع أن يتغلغل فيه بسرعة؟ كيف يمكن لجماعة إرهابيّة أن تُصبح واقعا بين يوم وليلة وتصبح قوّة قاتلة تخيف العالم فيحشد الجيوش للحدّ من مخاطرها؟ الإرهاب اليوم يتحوّل بسرعة عجيبة إلى قوّة هدّامة لها قدرة على التفكيك، هائلة أحياناً، كما يحدث اليوم في العراق، ولكنّها تبدو للوهلة الأولى أنّها مسقطة على الواقع وليست نتاج نشاطه الاجتماعي وتناقضاته وصراعاته. لعلّ هذا ما يسمّيه جون بودريار «بالجريمة الكاملة»[1]، بما هي موت الواقع لتحلّ محلّه ظواهر فوق – واقعية، تظهر في شكل أشباح، لا نعيشها في حياتنا اليوميّة حتى نفاجأ بها دفعة واحدة وفي صورتها المكتملة. الجريمة تتمثّل في القدرة على إخفاء الواقع بأمراضه وتناقضاته[2]، لإعلانه عند الحاجة. داعش، مثلا، نمط مثالي لسياقات تكثر فيها مثل هذه الجرائم الكاملة بلغة بودريار التي لا نسمع عنها، ولكن ما إن تظهر، وبلا تمهيد، حتى تصبح حدث الكون كلّه: إنّها إخفاء الواقع لينبثق فجأة دون سابق تمهيد.

فرضيتي الأولى كمشروع إجابة على هذا السؤال أنّ الإرهاب كامن في بعض أوجه الثقافة العربيّة خاصّة بقدرتها على التّحريم بما في ذلك من كبت لمعاني الحرّيّة، خاصّة الفرديّة منها. لو تحرّر الجسد في هذه الثقافة ومنها، لما كان الإرهاب، وتحرّرُه يتجلّى أوّلا في عقلنة الحياة بمختلف أبعادها، ولكن أيضاً في الانفتاح على الأبعاد الجماليّة لهذه الحياة، ومنها الفنّ بمختلف أشكاله، وأوّله

---

1 - Jean Baudrillard, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, p. 13

2 – المرجع نفسه، ص.14.

التعبيرات الراقصة لأنّه في ارتباط مباشر بتحرير الجسد وعنفوانه. الإرهابيون لا يفكّرون ولا يقبلون الجدال ولا يرقصون ولا يغنّون ولا يشاهدون الأفلام إلاّ ما كان حلالا بفتوى. ولكنّهم يُنشدون ويطلقون الشّماريخ عندما يستقبلون الموت. هناك رقابة مشدّدة بفعل سطوة التّحريم على أدقّ تفاصيل الحياة اليوميّة. إنّه إرهاب يوميّ للجسد فرضه الإسلام السلفي، خاصّة الجهادي، وتَحرّرَ منه الإسلام الصّوفي الذي يعطي قيمة لعتق الجسد وتحريره برقصات صوفيّة متحرّرة من الواقع وضيقه ليصعد بها إلى ربّه. هذا التّحريم مردّه غياب المراجعات التاريخيّة لآيات الجهاد الواردة في القرآن، تُأخذ كما هي دون مراعاة ظروف التنزيل، ودون مراعاة منطق الزّمان والمكان والبيئة. هكذا تمّ الرّبط بعروة وثقى بين حلّ الدم والكفر، ممّ يدفع باتجاه القتل وإمعان السيوف في الرّقاب بلا رحمة حتى يدخل الكافر دين الإسلام أو الجزية إذا كانوا من أهل الكتاب. ومثل هذه المصطلحات يردّدها الجهاديون اليوم كما هي مع أنّها تعود إلى خمسة عشر قرنًا مضت، ومع أنّ الدّين اعتناق حرّ بالأساس.

وفرضيتي الثانية لتفكيك بعض عناصر الإجابة على هذا السؤال الإشكالي أنّ هذا الإرهاب ينشط لّما يُدفَع مجتمع أو ينـدفع إلى أن يفكّك نفسه بنفسه، بعد أن يُوقَظ في فاعليه، غالباً من الطبقات الفقيرة، ما ترسّب من عنف وتناقض كامنين في الثقافة، كأن يقع تحريك صراع كان يهجع في الذاكرة بين سنّة وشيعة أو بين كرد وعرب أو بين أقلّيّة إيزيدية وأكثريّة سنّيّة أو بين أقباط ومسلمين، أو أن تُعطى بعض عناصر القوّة لحركة إسلاميّة تطلب السّلطة، فيتم شحذها ضد نظام سياسيّ يوصَم عندها بالعلمانيّة. فيكون التناقض الذي يتمّ إيقاظه هنا صراعًا بين رؤية علمانية ورؤية أصوليّة في العلاقة بالدين.

ويحتاج الإرهاب ليستيقظ في فاعليه، فيتحوّل إلى نار تأكل بعضها، يحتاج إلى من يغذّيه من الأطراف الخارجيّة بحسب مصالحهم واستراتيجياتهم.

هذه الأطراف تعرف أنّ ثمّة رغبة دفينة تهجع في الإسلاميين الأصوليين لا تحتاج جهدًا كبيراً، ولعلّها ساكنة في جلّ المسلمين بمن فيهم كاتب هذا النّصّ بدراية أو دون أن يدري، لإيقاظ ماردِها وإنعاش جذوتها، رغبة تقوم على إعادة بناء «الأمّة» بصفائها الروحي والدنيوي زمن الخلافة الرّاشدة. ولكنّها رغبة مقهورة بفعل واقع الهيمنة المسلّطة عليهم من هنا وهنا. ومن هنا يأتي التفكيك: التقاء بين قوّة الحلم وكبت الواقع بسبب الضعف فيُلجِئ إلى العنف، مرجعه في ذلك حركة أفكار تأتي من المغلوب والمهمّش هذه المرّة وليست من الغالب (العالم الغربي). يتمثّل الحلم في خلق قيادة جديدة للبشريّة تردّ له روحه بعد أن فقد العالمين الغربي والشرقي قدرتهما على قيادة العالم بسبب موت القيم لديهما. لهذا فإنّ «البشريّة على حافّة الهاوية» ولم يبق من منقذ سوى الإسلام!. هذه هي الأفكار الأولى التي يبدأ بها السيّد قطب كتابه «معالم في الطّريق»[1]. ولأنّها أفكار لا ترى الآخر في تنوّعه واختلافه، ولا ترى حلاًّ إلاّ في عقيدتها، فإنّ التعلّق بها يمكن أن يمثّل أرضيّة فكريّة للإرهاب ما دام الآخر ملغى تماما من حساباتها، بل إنّ البشريّة على حافة الهاوية بسبب عدميته وموت الرّوح فيه. وسرعان ما تلتقي هذه الأفكار المغلقة مع شباب انقطع مبّكرا عن الدراسة وانسدّت أمامه أفق المستقبل حتّى عجز عن الحلم. فيعمل

---

1 - يقول السّيد قطب: «تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية، لا بسبب التهديد بالفناء المعلّق على رأسها... ولكن بسبب إفلاسها في عالم «القيم» التي لا يمكن أن تنمو الحياة الإنسانية في ظلالها نموّا سليما وتترقّى ترقّيا صحيّاً... وهذا واضح في كلّ العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من «القيم»، بل لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود، بعدما انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس... كذلك المعسكر الشّرقي نفسه فالنظريات الجماعية، وفي مقدّمتها الماركسية... قد تراجعت هي الأخرى تراجعًا واضحًا من ناحية الفكرة... ولابدّ من قيادة للبشرية جديدة... والإسلام -- وحده هو الذي يمتلك هذه القيم، وهذا المنهج». أُنظر سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، 1992، ص. 3.

علىٰ أن يرىٰ الماضي يُشرق في العالم من جديد، وأوّل من يجب بعث نور الماضي فيه هو مجتمعه، ومن هنا يبدأ التّفكيك.

هذه الفرضيّة الثانيّة تعتبر أن الإرهاب اختراع للنّسق، أي وليد نسق عالمي معولم، يحتاج إلىٰ مثل هذه القدرة التفكيكية الغاشمة فيحرّك ما هو كامن في رحم الثقافة من عنف. ولكنّ هذا التواطؤ الخارجي يحتاج إلىٰ تواطئ داخليّ حتّىٰ يُعلن عن نفسه ويُحرّك خلاياه النائمة. هذا هو الإرهاب، في وجه من وجوهه، انعكاس علىٰ ذاته ليدمّر قوّته بنفسه، «قدرة صمّاء» علىٰ تدمير نفسها بنفسها. فميكانيزم مواجهة الإرهاب السائد اليوم من وجهة نظر غربيّة: «النار تأكل بعضها»، أُتركوهم يتآكلون من الدّاخل، يفكّكون بعضهم البعض، يحيون نعراهم الطائفيّة وخلافاتهم المذهبيّة.

يبدأ التفكيك لمّا يصطدم الحلم السّلفي بما فيه من دعوة إلىٰ «المعين الصافي من الكتاب والسنّة» بمشروع يمثّل نقيضه. وعندما يجد المشروع صدّا، يتحوّل السّلفيون إلىٰ جهاديين عملا بالآية الكريمة: « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرّقاب»[1]. هذا تقريباً ما يُنَشِّطَ اليوم الأزمة السوريّة ويعمّق جراحاتها حتّىٰ يتفكّك المجتمع وتنهار الدولة، وهذا أيضاً ما حدث ويحدُث في العراق وليبيا. وهذا ما قد يحدث في مصر واليمن، وفي الجزائر وتونس، وإن بدرجات متفاوتة. وهذا التفاوت يحكمه ما تحقّق تاريخيا علىٰ الأرض من تجربة في بناء الدّولة ودرجة إيمان أفرادها بشرعيّة ما تحقّق. ويحكمه أيضاً ما تمأسس في هذه الدولة من عناصر تماسك رغم الاختلاف. فقدرة أفراد المجتمع والدولة علىٰ خلق فضاء للحوار رغم الاختلاف، وعلىٰ نسج لغة مشتركة تقوم علىٰ التنوّع هي التي تميتُ بلا رصاص خلايا الإرهاب. ولعلّ هذا أهمّ ما يمكن أن يعطّل الكفاءة التفكيكية للإرهاب: إنّها فكرة المواطنة التي يُفترض أن تقوم عليها الدولة. ولكن هذا لا

1 – القرآن الكريم، سورة محمد، الآية 4.

يكفي دون قراءة جديدة للثقافة الإسلاميّة يربطها بفكرة التقدّم والحداثة بعقلانيتها، قراءة تنزع عنها ما ترسّب فيها من ماضٍ عنيف صار اليوم «سيّدا للأيّام»، وعلى نحو مفارق فإنّ هذا التراجع يحدث في لحظة توّاقة للتغيير.

أمّا الفرضيّة الثالثة ولعلّها الأهمّ، ففيها ربط بين «الجهل» و«التوحّش»، فبقدر تدنّي المستوى التعليمي، تكون قابليّة التورّط في الجماعات الجهاديّة، وكلّما كانت العلاقة بالثقافة الإسلاميّة لهذا الجهادي محدودة، كانت قابليّة «التوحّش» في القتل لديه أكبر وأشدّ. وممّا يبدو اتجاها عاما يجدر تأكيده في هذا السّياق:

أميّة + فقر وإقصاء = قابلية أكبر للانتماء إلى الجهاديين

جهاديّ + جهل بالثقافة الإسلامية = «توحّش» في القتال

الثقافة تقلقهم خاصّة إذا ما ارتبطت بالمثقفين، إذ قد تقود إلى الكفر والعلمنة وتناقش المسلّمات ومنها الدولة الإسلاميّة والخلافة. فيكتفون بما ترسّخ فيهم من شعارات وأفكار مسْبقة يتداولنها بحماس مفرط وبقداسة أحياناً ودونها الموت، من قبيل «غرباء»، و«تكبير». لذلك لم تنتج هذه الجماعات منظّريها، ولا تُقدّم إلاّ من عُرف ببأسه في القتل فيسمّونه «أسد الإسلام»[1].

3) ما الثقافةُ؟ ما الإرهابُ؟

ما نستهدفه في هذه الدّراسة نمط من الثقافة المستمرّة غير المتحوّلة التي رسّخها الخطاب الديني بالخصوص فتشكّلت على هيئة تصوّرات وتمثّلات وأحكام ونمطيات تحوّلت بفعل سيرورة من الترسيخ والتثبيت إلى ضرب من الاعتباطيات

---

1 – من مفارقات تنظيم داعش مثلا الدعاية عبر الوسائط الحديثة للاتصال ببثّ مشاهد الذّبح والحرق والقتل الجماعي. إنّه يغازل طاقات الكراهيّة، المازوشيّة، الكامنة في أعضائه، ويعتبر ذلك مغنما يُطمح إليه ويُفتخر به. مقابلة مع حمزة مصطفى باحشسوري مختصّ في الإرهاب الديني.

الثقافيّة غير القابلة للنّقاش، حتّى لكأنّها من طبيعة الأشياء، وقد ترادف المقدّس أحياناً، مع أنّها من صنع البشر، صنعوها فعلقوا بها. فتصبح هذه الثّقافة بمثابة الغريزة الجماعية متعالية على واقعها المتغيّر وتثوي فيما قبله وما بعده: « يستتبع ذلك اعتبار الجماعات البشرية متفارقة تفارق الفصائل الحيوانية، بحيث يمتنع عليها التحوّل والتفاعل التاريخيان على نحو فعلي. وبذلك لا تكون التحوّلات التاريخية التي لا مفرّ منها إلاّ خيانة لهذه الأصول والفصول لا بدّ أن يرتدّ الشّعب إليها، ويستعيد مقوّمات ثباته عبر التاريخ»[1]. هكذا تتحنّط في تصوّراتنا عبارات من قبيل الهويّة والأنا والآخر والأصالة. هذا التصوّر السّكوني للثقافة الذي يعير اهتماما إلى متغيّرات هو الذي نستهدفه في هذه الثقافة ونرى الإرهاب ساكناً في مثل هذا التصوّر.

فما الإرهاب؟ في الدلالة المعجميّة لكلمة رهِب ما يشير إلى معاني التخويف، رهِب الشيء (بالكسرة) أي خافه، والترهّبُ التوعّدُ[2]. والرّهبة الخوفُ والفزعُ. ويبدو أنّ هذه هي الآليّة التي يعتمدها الإرهابيّون ليستمدوا منها القوّة والحضور والسّطوة: أن تصيب النّاس بالخوف والفزع. وهذا يظهر في تقنية الذّبح الفاحشة، وفي حزّ الرؤوس حتّى قطعها بكيفية مشهديّة مصوّرة. وهم يفعلون ذلك، في ظنّهم، ترهّبا، أي خشية من الله وتعبّدا. وهنا المفارقة: إنّهم يقتلون ترهّبا حين يربطون ربطا وثيقا بين الترهّب والجهاد، والترهّب ترك الدّنيا والزّهد فيها كأن يخصي الواحد منهم، كما كان في السابق، نفسه ويضع سلسلة في عنقه تعذيبا لهذه النّفس الأمّارة بالسّوء. فنهى عنها النبي وربطها بالجهاد في قوله: «عليكم بالجهاد فإنّه رهبانيّة أمّتي»[3]. والجهاد هنا معناه بذل النّفس في

---

1 - عزيز العضمة، دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2002، ص. 88.

2 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت، دار صادر، (ب. ت)، ص. 240.

3 - المرجع نفسه، ص. 240.

سبيل الله، فحدث انزلاق من الرّهبنة الموجّهة إلى قمع الذات التي كانت سائدة سابقاً إلى الإرهاب الذي نعرفه اليوم ونعيشه والموجّه إلى نفي الآخر بتكفيره أو إخراجه من الملّة.

المشكلة هنا خلط في الأزمنة والبعد عن السّياق الذي نشأ فيه المفهوم فيؤخذ على معناه الأوّل دون مراعاة الفارق في الزّمن والسّياق والأحوال تمسّكا بالثوابت. ها هنا يكمن مشكل القصووية والتطرّف، إنّه يكمن في تحنيط النظرة إلى الثقافة وفي العلاقة بها، وفي ما يسمّونه بالثوابت والمقدّسات بما في ذلك من تجميد لمعناها وربطها بأصلها الأوّل دون اعتبار مقتضيات واقع متغيّر. والغريب أن الهوس بالثّوابت دون مراعاة واقع الحال لم يكن قائما زمن الصّحابة، وخاصّة عمر ابن الخطّاب الذي كان يتصرّف بحسب مقتضى الحال وما يتطلّبه الظّرف. تبدو الشّدّة في التمسّك بالثّوابت ظاهرة فقهيّة كالتعلّق: «بالمعلوم من الدّين بالضرورة»[1]، أو «سدّ الذرائع» التي تعتبر ما قد يؤدّي إلى الحرام حراما[2]، فيتمّ الإفتاء في تحريم سياقة النّساء السيّارات لأنّها مفسدة تؤدي إلى الزّنا[3]. والفقه ليس من الدّين في نظر البعض، فتاريخه: » تاريخ الاحتياجات التشريعية للمسلمين في الأمكنة والأزمنة المختلفة»[4]. ثمّ إنّه ليس واحدا، ومجال التّجديد فيه: « قائم على الدّوام، ليس بسبب انفتاح استثنائيّ في النّصّ بل لأنّ الواقع المتحوّل يرتدّ على النصّ ويعيد تفسيره واستقراءه انطلاقا من المصالح الاجتماعية الاقتصادية المتجدّدة: من هذا الباب تشريع الشّاطبي للرّبا مثلا، وتغليب

---

1 – رجاء بن سلامة، نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2011، ص. 5.

2 – المرجع نفسه، ص. 13.

3 – المرجع نفسه، ص.13.

4 – عزيز العظمة، دنيا الدّين في حاضر العرب، مرجع سابق الذّكر، ص. 85.

الطوخي المصلحة على النّصّ، والافتاء بجواز الفوائد المصرفيّة والعمليات الائتمانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتحوّلات البيّنة في الفقه المتعلّق بالملكية الزراعيّة وتوابعها في العهدين المملوكي والعثماني المبكّر»[1].

المسلمون الأوائل، بعضهم على الأقلّ، كان جهادهم اجتهادا حتّى في النصّ القرآني، فعبد الله ابن مسعود كان لا يرى ضيرا، وهو أحد كتبة الوحي، أو يقرئه لغيره، أن يُبدّل كلمة بأخرى. يقول السّيوطي: «وكان ابن مسعود يقرأ: «للّذين آمنوا أُنظرونا» أمهلونا أخّرونا... وأنّه أقرأ رجُلا: «إنّ شجرة الزّقّوم طعام الأثيم». فقال الرجل: «طعام اليتيم»، فردّها عليه فلم يستقم بها لسانه. فقال: «أتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟» قال «نعم». قال: «فافعل»»[2]. هذا السلوك المجتهد لا يمكن أن يكون مدخلا للإرهاب، أمّا شدّة التعلّق بالثّوابت حدّ الهوس فذاك قد يكون عين الإرهاب.

الإرهاب القسوة والشدّة في القتل والتفكيك حدّ التوحّش تمسّكا بثوابت الماضي. هكذا أرادوه اليوم، ولكن ليس كلّ ما يجنح إلى الأقصى إرهابا، فثمّة في الجنوح ما يمكن أن يكون مثمرًا وبنّاء. لهذا وجب التمييز بين مفاهيم ثلاثة: الراديكالية والقصوويّة والعنف الجذري أو ما نسمّيه في هذه الدراسة بالإرهاب. تعود الراديكاليّة بالأسئلة إلى البدايات، فتكون بذلك منطلقًا للتأسيس، أو في الحدّ الأدنى للتفكير جذريا من جديد فيما يبدو مسلّما به وإعادته إلى نقطة الصّفر، إلى نقطة البداية. وفي اللاتينية تُشتقّ كلمة الراديكاليّة من Radix يقابلها الجذرُ،

---

1 – المرجع نفسه، ص. 85.

2 – جلال الدّين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت (د. ت)، الجزء الأوّل، ص. 58. أُنظر أيضاً مقدّمة جلال الرّبعي لكتاب يوسف الصدّيق، الآخر والآخر ونفي القرآن، تونس، التنوير، 2015، ص. 7.

وهو الأصل في العربيّة. وجذور المعرفة لحظات تأسيسها، وغالباً ما تترافق مع القطيعة التي تُنتج البراديغمات والمتون النظرية الجديدة بالمعنى الذي أراده Kuhn للقطيعة في كتابه: «بنية الثورات العلميّة». البراديغم عند Kuhn يحصل عندما يقع تغيّرٌ في المعرفةِ باتجاه خلق أخرى مختلفة. إنّها راديكالية إبستيمية epistemic Radicalism كانت مصدرا لما صار اليوم يعتبر كلاسيكيا في المعرفة. والقصووية Maximalism تتعلّق بأقصى الشيء، بقيمته القصوى، ومنها التطرّف Extremism بما فيه من توغّل إلى أقصى الطّرف إيغالًا فيه.

تعود بنا الراديكالية إلى درجة الصّفر في المعرفة، وإلى الطّرف الأقصى من السؤال. وحتّى في العلوم الاجتماعيّة، ومنها علم النّفس وعلم الاجتماع، أن تدرس ظاهرة اجتماعية أو نفسية من وجهة نظر الراديكاليين أمثال Walter Benjamin هو أن تفحص تجلّياتها القصوى أو الجذريّة دون العادي منها[1]. فالمفهوم يأتي من الأقصى لمّا نتوغّل عمقا في الواقع التجريبي ودونها الأفكار العامة التي لا تخلق المفهوم.

ننتقل من الراديكالية الفكرية التي تبني المعرفة إلى العنف الراديكالي الذي يكتفي بالتفكّيك وهي ما نسمّيها هنا «العنف الجذري». الراديكالية، إذن، تبني المعرفة، تخلق البدائل عبر إحداث القطيعة. أمّا العنف الراديكالي أو الجذري فيفكّك ولا يبني. هذا العنف الجذري هو عين الإرهاب.

الإرهاب، إذن، هو أن تدفع مجتمعًا إلى أن يفكّك نفسه بنفسه من الدّاخل عبر إيقاظ ما يهجع في الثقافة من مكبوتات تاريخية ونعرات مذهبية وطائفيّة لم

---

1 - Voir Philippe Raynaud, «*Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie*», in Le débat, n°105, 1999; et Philippe Raynaud, *L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution,* Paris, Autrement, 2006.

تصفّ حساباتها مع ماضيها فكرياً ونقدياً، فكأنّما بمعارك نهروين والجمل وصفّين وكربلاء ما تزال متواصلة إلى اليوم، وكأنّنا رأس الحسين عليه السّلام لم يُسجّى بعد.

نركّز هنا بالخصوص على الإرهاب الديني، وفي هذا المستوى فإنّ المصطلح استخدم في البداية ضد اليهود بعد حركة التريليوت، وهي قتل كلّ من لا يؤمن بالتورات سنة 77م. أمّا عند الجهادي الإسلامي فالإرهاب من صلب الدين مستندين في ذلك إلى الآية الكريمة: «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوّ الله وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تُنفقوا من شيء في سبيل الله يُوفّ إليكم وأنتم لا تُظلمون»[1]. وضمن رؤية دينية ضيّقة الأفق تّغيّب فقه المقاصد، يُصبح الإرهاب مكرمة، بل جهادا في سبيل الله. هكذا تُعطي هذه القراءة المتشدّدة لخصوم الإسلام لتأكيد حجّتهم في أنّ مشكلة الإرهاب تنبع من النصّ الديني ذاته. ويتورّط بعض الجهاديين في هذا الفخّ حين يرون الإرهاب جهاداً في سبيل الله ومفخرة لأنّ الإسلام دين الإرهاب، ومحاربة الإرهابيّ بهذا المعنى تعتبر محاربة الجهاد في سبيل الله. ومن أعظم صور الجهاد الاستشهاد.

هكذا يبدو الإرهاب التقاء وتقاطعاً بين عنف تاريخي كامن في رحم الثّقافة ورهانات خارجية تبحث عن مسالك للهيمنة. إنّه ليس إفرازا لنشاط اجتماعي يوميّ ناتج عن قدرة المجتمع عن الفعل في ذاته، بل على العكس من ذلك تحريك خارجي لما يهجع من عنف كامن في الثقافة تتمّ رعايته، ثمّ يقع تأجيجه عند الحاجة وشحذه وإطلاق عنانه في المكان والزّمان المناسبين. ممّا يعني أن الإرهاب ظاهرة فوقيّة، في البداية، متعالية على الواقع، ولكنّها تصبح ظاهرة اجتماعية مرتبطة عضويا بواقعها عندما يتمّ إثارتها وتأجيج كوامنها التاريخية.

1 – القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 60.

لتتحوّل إلى عنف اقصى يستمد اساليبه وطرق القتل من الثقافة، فمنهم من يذبح ومنهم من يُفجّر ومنهم من يختطف. وقد تتجّه العمليات الإرهابيّة إلى الداخل تصفّي «المرتدّ» بلغة الجهاديين، أو إلى الخارج لتحاسب «الكفّار» الذين غالباً ما يكونوا متفوّقين اقتصاديا وسياسيا. ممّا يعني أنّ أحد أسباب الإرهاب قهرٌ حاضرٌ أو سابق وهزيمة بنيوية يمارسها مقهور لم يبق له من قلاع حصينة سوى نص قرآني أنزله الله ووعد بحفظه: «إنّا نحن نزّلنا الذكرى وإنّا له لحافظون»[1].

وفي البعد الاشتقاقي لكلمة الإرهاب ما يفيد هذا المعنى الترهيبي الذي سبق أن أشرت إليه في الفقرات السابقة، إذ تتّفق المعاجم والقواميس والموسوعات أنّ في الإرهاب إثارة للّرهبة وشدّة التخويف، ممّا يعني أنّه مُسقَط على الواقع إسقاطا، أي أنّه أقرب إلى الإرهاب الدولي والسياسي منه إلى «الإرهاب الاجتماعي»، ذاك الذي يكون وليد ظروفه وأوضاعه وسياقات إنتاجه. وفي هذه الحالة الثانيّة نسمّيه ظواهر اجتماعيّة وليس إرهابا كالقتل والتهريب والخطف وجرائم العصابات. أمّا ما فوق ذلك من عمليات ضاغطة ترنو اختطاف قرار سياسي بالقوّة أو بالتهديد أو إغراق البلد في مناخ غير آمن يُنذر بالفوضى أو التفكّك أو الحرب الأهليّة فذاك هو الإرهاب في أشدّ مظاهره خطورة.

الإرهاب، من الناحيّة الاصطلاحيّة يعتبر استراتيجيا سياسيّة تعتمد الاستعمال النسقي للعنف نشرا لحالة من عدم الأمان والفوضى[2]، غالباً ما ترتبط بأيديولوجيات مغلقة، كالجماعات الدينيّة، أو جماعات طائفيّة إقصائيّة منغلقة على الآخر. أمّا الإرهاب الذي كان يرتبط بالطبقة الاجتماعية «كدكتاتوريّة

---

1 - القرآن الكريم، الحجر، الآية 9.

2 - Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard – Pierre Lécuer, *Dictionnaire de Sociologie,* Paris, 2005, p. 233

البروليتاريا» فيكاد يغيب تمامًا، فكرة وممارسة، منذ أن تراجع المشروع الشيوعي، ليطفو الإرهاب الديني في بعض المناطق ويسيطر الإرهاب الطائفي في مناطق أخرى. وتتّفق التعريفات الكلاسيكيّة للإرهاب على ربطه بالسياسة: « استعمال نسقي للقوّة القصوى لتحقيق أهداف سياسيّة»[1]، وقلّما تربطه بالثقافة. وفي هذه الحالة يصبح أقصى وأشدّ، في الكثير من الحالات، لأنّه قد يرتبط بعقيدة شيوعية أو قوميّة أو طائفيّة أو دينية. هذه هي تقريباً المراحل الأربعة للإرهاب الثقافي: شيوعياً، ومن وجهة نظر معيّنة، من يريد الثورة عليه أن يأخذ نصيبه من الإرهاب[2]. فالثورة الشيوعية قد تجرّ وراءها إرهابا دمويّا تقوده الحكومة الإشتراكيّة مع البلاشفة أوّلاً. هكذا كان يرى أنجلز قبيل وفاته، على لسان تروتسكي في كتابه «الشيوعية والإرهاب»: لقد صاغ أنجلز مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا بما يعنيه من ممارسة جذريّة أو قصوويّة للسلطة بصفتها الصيغة الوحيدة التي تمكّن من سلطة شيوعيّة حاكمة[3]. وقوميّا خلق هذا الفكر التمييزي لوطن دون آخر ضربا من الشوفينيّة ومهدّ لها فلاسفة وفنّانون، حتّى أدّت إلى النازيّة التي أشعلت الحرب العالميّة الثانيّة. ثمّ حدث زواج بين القومية والاشتراكية، في السياق العربي، أنتج الناصريّة والبعثيّة. وها إنّنا نعيش مرحلة جديدة يسيطر فيها ما يمكن تسميته «الإرهاب الجهادي» الذي ينشط بمرجعيّة دينيّة أصوليّة بلغ ذروته خاصّة مع «القاعدة».

ما يثيرنا في الإرهاب، ويستفزّ أبعادنا الإنسانيّة، القتل بهدوء ظاهر،

---

1 - André Akoun et Pierre Ansart (sous la direction), Dictionnaire de Sociologie, Paris, Seuil, 1999, p. 534

2 - Léon Trotsky, *Terrorisme et communisme (L'Anti-Kutsky*, Paris: Union générale d'Éditions 1963.

3 – المرجع نفسه، ص. 19

وباطمئنان عقائديّ، لكأنّ بالقاتل يمارس طقساً من طقوس العبادة. فيقتل نفساً بشريّة وينام قرير العين، بل يحتفل بعد كلّ عملية دمويّة. هذا الإرهاب يستند إلى أيديولوجيا طهرية للدّم، كالقتل من أجل تطهير المقتول من آثامه، أو تخليص العالم من شروره، وبهذا يسهل ضرب الرّقاب وزهق النّفوس، بل ووجوب الإسراع في ذلك والحثّ عليه ما دام في سبيل الله.

وما كان ليسيطر هذا الفهم اليوم لو تمّت إعادة كتابة التاريخ، وقراءة التراث بكيفيّة تنويرية وعقلانيّة تُخرج الحيّ من الميّت وتترك ما دون ذلك. وما دامت هذه القراءة النقدية العقلانيّة للماضي لم تتمّ بعد، فإنّ الثقافة العربيّة تظلّ عرضة للتلاعب بها، بإحياء ما كان فيها من أحقاد دفينة ونعرات طائفيّة وخلافات مذهبيّة لم تندمل جراحاتها بعد ومنذ قرون. ومنها طقوس الاحتفال بعاشوراء كضرب القامات وشقّ الصدور وجرح الجسم بالسلاسل حتّى يسيل الدّم. ومثل هذا التجلّي «المازوشي»، في ظاهره، يُعطي ذريعة للآخر «الغربي» بالخصوص، لأنّ يتسلّل عبر خلق نمطيات في الثقافة، تبيح تدخّله في مجتمعاتها وما فيها من «بدائيّة» كما يقدّمونها. بهذه الطريقة تتجلّى الثقافة العربيّة في الفضاءات الغربية كالوسائط الحديثة للاتصال: أُنظروا كيف يموتون حبّا، كيف يَقتُلون ويُقتَلون باسم التعصّب الديني، انظروا كيف تسمح ثقافتهم بحزّ الرؤوس حزّا، كيف يتمّ الرّبط بين الحبّ والموت، أُنظروا درجة افتتانهم بالماضي كأنّ بالتاريخ توقّف عن الحركة منذ قرون. بأيّ حقّ يسمح هؤلاء الإرهابيون لأنفسهم بنزع أرواح الآخرين؟ كيف يضعون أنفسهم فوق القانون؟ هذا هو لسان حال الآخر الذي ينظر إلى تمظهرات الممارسات الدينية لدى بعض الطوائف العربية، فيعمل على تضخيمها لتكون مداخل لصناعة الإرهاب، تبدأ بتحريك سواكن الماضي وتأجيج نعراته. وعندما تتحرّك خلاياه يُحارب باسم توحّشه وحنينه إلى البربريّة: «أُنظروا إنّهم خطر على العالم وحتّى على أنفسهم، إنّهم بدائيون».

4) ثقافـــــة الإرهـــــاب:

للإرهاب ثقافة جاهزة لا تحتاج إلى مثقّفين بـل إلى شـيوخ. إنّـه ينفـر مـن المثقّفين ويكفّرهم ما دام لا يرى التاريخ إلاّ في ثباته وقـد توقّـف عنـد الأصـول الأولى. تلك الأصول التي يرى فيها الجهاديون الخلاص من ظلمـة العـالم. هـذه عقيدتهم، مع أنّه لا يمكن بلوغ عـالم أفـضل بأسـلحة الـشّيوخ.[1] لـذلك تُهجـر الكتب ولا تُقرأ، فلم يُصادف أن رأيت حين كنتُ أسـتاذًا بجامعـة سـعودية مـن يقرأ كتابًا ناهيك عن الإنسان العادي، وليس هذه المعاينة حكرًا على هذا البلـد في الخليج، ممّا يدفع باتجاه الافتراض أنّه كلّما كان الفكر حاسمًا وضـحلاً، كـان أكثـر تأثيرًا ومنتجاً للإرهاب.

الإرهاب له ثقافته الحافلة بمعاني الـسّلفيّة الجهاديّـة ولكنّـه لا يحتـاج إلى مثقّفين بل إلى «أمّيين» أو على الأقصى إلى من كان حظّهم في التعليم قليلا، لأنّه لا يطلب عقولهم بل إيمانهم، واستعدادهم إلى المرور مباشرة إلى الفعـل بـلا تفكـير. وضمن هذه الثقافة رفض للحداثة دون معرفة بمعانيها العميقة لدى الجهـاديين: الحداثة عندهم بإيجاز هي الغرب بماديته ونفيه للدين. ومن هنا يأتي «التطرّف» بما هو الوجه الآخر لرفض الحداثة الغربيّة[2]، تعلّقاً بالفردوس المفقود الذي هو حلم استعادة الخلافة، تلك الخلافة التي ذهب ريحها منذ سقوط الدولة العثمانية خلال العشرية الأولى من القرن العشرين. والرّفض للحداثة معناه نفي لمختلف المفاهيم المرتبطة بها، ومنها الديمقراطيّـة والحرّيّة الفرديـة والجماعيّـة وحقـوق الإنـسان والعقلنة، تثمينا لمفاهيم أخرى من قبيل «طاعـة أولي الأمـر»، والخلافـة والجهـاد والحاكميّة. ففي اللّحظة التي يتحدّث فيها العالم عن الحكـم الرّشـيد ويـسعى إلى

---

1 - Bernard Gros, *Le terrorisme*, Paris, Hatier, 1976, p. 68

2 – السيد ياسين، العقل الإرهابي والتطرّف الأيديولوجي: تحليل ثقافي، كراسات اسـتراتيجية، العدد 216، السنة العشرون، 2010، ص. 5

تطبيقيه، تحلم الهويّة الدينيّة الراديكاليّة بتأسيس الخلافة الإسلامية من جديد. هذه الأصوليّة الدينيّة المعاصرة يساهم الفكر «العلماني» في تنشيطها لّما يصبح مرادفا للكفر عند أهلها. وتعني الخلافة حرفيّا خليفة الرّسول، رأس الدولة، وكان أبو بكّر الصّدّيق أوّل من تولاها، ثمّ عمر ابن الخطّاب مرشّح الخليفة الأوّل وهو على فراش الموت، وقد قتل في مسجد أثناء الصّلاة، ثمّ كان عثمان بن عفّان الذي اغتيل أيضاً على أيدي جماعة من الخوارج متمرّدة على حكمه. فكانت الفتنة على من يتولى هذه الخلافة بمثل هذا القول: «لو لم يطلب النّاس بدم عثمان.. لرموا بحجارة من السّماء»[1] فأعلن عليّ ابن أبي طالب نفسه خليفة. وكانت معارك نهروان والجمل وصفّين. ومنذ ذلك التاريخ: »بدأ الإنشقاق السّنّي-الشيعي حيث بات الذين شايعوا عليّا يعرفون بالشيعة منذ ذلك الوقت»[2]. ثمّ كانت فكرة توارث الخلافة مع الأموي معاوية بن أبي سفيان، فكانت الدولة الأمويّة التي كانت واحدة من أكبر الدول الموحّدة في التّاريخ. تلت هذه الدولة مرحلة أخرى اعتبرت عصرا ذهبيّا في تاريخ الخلافة الإسلاميّة. هذه الخلافة التي امتدّت على مدى ثلاثة قرون[3] تّعدُّ اليوم نمطا مثاليا للحكم لدى زعيم «الدولة الإسلاميّة» أبو بكّر البغدادي، ولأنّ هذه الخلافة أُديرت في بداياتها بنظام مشابه لنظام إدارة التوحّش فعلى جهاديّ اليوم أن يجعلوا من التوحّش عقيدة وممارسة: » إدارة التوحش قامت في تأريخنا الإسلامي مرات متعددة، وأول مثال لها كان بداية أمر الدولة الإسلامية في المدينة، فباستثناء

---

1 – جلال الدين السّيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المناهج للنشر والتوزيع، 2013، ص. 277.

2 – عبد الباري عطوان، الدولة الإسلاميّة: الجذور، التوحّش، المستقبل، بيروت، دارالساقي، 2015، ص. 23.

3 – المرجع نفسه، ص. 23.

الإمبراطورية الرومانية والفارسية وبعض الدول أو الدويلات التي كانت على أطراف الجزيرة كان النظام القبلي في الجزيرة يقوم على نظام مشابه لنظام إدارة التوحش، ويمكن اعتبار المرحلة الأولى من العهد المدني - قبل استقرارها وإقامة دولة تأتيها الزكاة والجزية وتقيم الولايات حولها وتعين العمال والولاة - يمكن اعتبار تلك الفترة السابقة لذلك أديرت فيها المدينة بنظام إدارة التوحش، نعم لم تكن المدينة قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم تعاني من التوحش بل كانت تدار من قبل قبائل كالأوس والخزرج بنظام شبيه بنظام إدارة التوحش ثم عندما هاجر الرسول للمدينة وأعطت العناصر الرئيسية فيها الولاء له أديرت المدينة في هذه الفترة الأولى بشبيه هذا النظام من قبل المسلمين، بل بالنظام المثالي لإدارة التوحش»[1].

هكذا تُرسّخ فيهم ثقافة ماضويّة، صارمة متشدّدة حدّ التوحّش كما يسمّونها دعاتها، ثقافة فاقدة للسيرورة وللمدّة الممتدّة، متعالية على واقعها وفاقدة لأصولها الاجتماعيّة. ولأنّها كذلك بعيدة عن الحاضر فإنّ بعض شيوخها يحرّمون الفنّ في خطبهم يوم الجمعة، ويرمون الموسيقى والرّقص بالبدعة إذا ما نَشّطت المناسبات الاحتفاليّة. هذه ثقافتهم التي لا تحتفل بالإبداع الفنّي فتراه كفرا. ما حاجتهم إلى الثّقافة بمختلف تعبيراتها، ما دام السّلف هو المرجع، هو البداية والنهاية. السّلف المتقدّمون[2]، الأوّلون. السّلف الصالح من الأمّة وقفوا في وجه كلّ محاولة لصياغة فهم جديد للإسلام فتعطّل الإبداع، وتعطّل التفكير المعتزلي بما يعد به من ثقافة جديدة نقديّة بعدد من الدفوع أشهرها ردود أحمد بن حنبل الذي أنكر كلّ ما لم يصدر عن الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين: الصحابة، والتابعين، وتابعو التابعين. لقد رمى كلّ أنواع الاجتهاد بالبدع الجديدة، فلا شيء

---

1 - أبو بكر البغدادي، مرجع سابق الذّكر، ص. 12.

2 - ابن منظور، لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، دار صادر، 1955، ص. 158

غير مذهب سلف الأمّة[1]. ويأتي بعد ذلك في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن للهجرة أحمد بن تيميّة ليكون حنبليّاً ملتزمًا بمنهج أهل الحديث، داعيا إلى التعامل المباشر بالّنص[2]، وتجنّب التأويل. إنّه يعطي الأولويّة المطلقة للنصّ المؤسس مصدرا للشريعة والدين.

المشكلة أنّ الكثير من السّلفيين الجهاديين لا يعرفون هذه المصادر بل يردّدون شذرات منها التقطوها من هنا وهناك، في الحلقات السرّيّة أو حتّى في المنابر الدينيّة دون وعي عميق بالخلفيّة الفكريّة والثقافيّة والدينية لما يسمّى الجهاد. إنّهم لا يرون غير الدّفاع عن مذهب السّلف، سلف الأمّة الأوائل سبيلا، ودون ذلك الموت. يرتبطون بمشروع لا يعرفونه، ومنه دولة المدينة التي صوّرها النبيّ وأحسن صورتها، تتلوها دولة الخلفاء الرّاشدين[3]. ويتحوّل المشروع إلى مرجعية معياريّة مع أنّ: «الدولة الإسلامية التي وضع الرسول لبناتها الأولى لم تكن استجابة لنصّ أو أمر إلاهيّ... بل كانت بالدرجة الأولى استجابة للتاريخ والمآل الذي آلت إليه الجماعة الإسلاميّة بعد الهجرة، فالتشابكات والحوادث والتحديات التي عاشها المسلمون وذمتهم في المدينة اقتضت شكلا من أشكال السّلطة والقيادة والإرادة السياسيّة»[4]، ثمّ إنّ هذه التّشريعات التي يَقتُل من أجلها الجهاديون ليست دائماً إلاهيّة مع أنّهم يذبحون ويُكبّرون. إنّها ليست

---

1 – محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان،الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1985، 485: محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2001، الجزء التاسع، 357.

2 – محمد أبو زهرة، ابن تيميّة: حياته وآثاره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991.

3 – امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتميّة الحداثة، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص. 347.

4 – المرجع نفسه، ص. 348

صادرة عن الله أو الرّسول، بل كانت في الكثير من الحالات تشريعاً مدنيّا يتّسع لرأي ذوي الخبرة والمعرفة والأحوال.[1] وحتّى فكرة الدولة الإسلامية فتبدو من منظور تاريخي فكرة غامضة بلا شكل محدّد، ومع ذلك ها هي تظهر اليوم من جديد في جانب من العراق والشّام لتقدّم صورة عن الإسلام «مروّعة» مع أنّها مشروعا مستحيلا أشبه ما يكون بالشيعة الإمامية التي تربط صلاح أحوالها بظهور الإمام[2].

فانتشرت اليوم، تقريباً في كلّ مكان من العالم، وخاصة في المنطقة العربية وآسيا اليوم مثل هذه الاتجاهات السلفيّة الجهاديّة. ومنها ما ظهر في تونس بداية الثمانينات من القرن العشرين. هذا النوع من السلفيّة يظهر في بلد عُرف، تقليديا، بوسطيته واعتداله. ومع ذلك يظهر اتجاه أكثر روّاده من الشّباب ليتبنوا أفكار «القاعدة» وأطروحاتها. والقاعدة كما هو معلوم سلفيّة جهاديّة ذات امتداد دوليّ: «تستهدف مقاومة «الحملة الصليبية» على الأراضي الإسلامية والأنظمة الموالية لها. وتستمد السلفيّة الجهادية راديكاليتها من مقاربة عقديّة سياسيّة تقوم على الحالة الصراعيّة القائمة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي في فلسطين، والعراق، وأفغانستان...»[3]. وبعد «الثورة» سيشهد الإسلام الجهادي في تونس منعطفا جديدا سيعتبر فيه هذا البلد أرض دعوة ليتكوّن حزب سياسيّ يسمّي نفسه «أنصار الشّريعة» لا يقبل بالتعدّد أو حقّ الاختلاف أو الديمقراطيّة. وفي المغرب تشكّلت التجربة السّلفيّة انطلاقا خاصة من الجهاد الأفغاني ضدّ «كفّار» الاتحاد السوفياتي تحت عنوان ما سمّي

---

1 – المرجع نفسه، ص. 348

2 – المرجع نفسه، ص. 353–352.

3 – رياض الشعيبين، «السلفيّة في تونس: مخاض التّحوّل». في كتاب الظاهرة السلفية (مؤلّف جماعي)، الدوحة مركز الجزيرة للدراسات، 2014، ص. ص (221–232).

«بالأفغان العرب»[1] وتطوّرت خاصّة بعد حرب الخليج الأولى على العراق سنة 1991، لتتعمّق أكثر بعد أحداث أيلول/ سبتمبر 2001 حين شُنّ الهجوم على أبراج مركز التجارة العالمية بنيويورك ومبنى البنتغون بواشنطن. ذاك الهجوم أُعتبر، لدى جزء منهم، نصرا مؤزّرًا للمسلمين وعقوبة إلاهيّة لأمريكا «الصليبيّة». ووُصف بن لادن أنّه «صحابي القرن العشرين»[2]. وقد وقع تقسيم السلفيين الجهاديين في المغرب إلى ثلاث أصناف: سلفية بريئة من تهمة العنف والإرهاب، وسلفيّة متشدّدة فكريا، وسلفيّة ملطّخة بالدّم[3]. أمّا السلفيّة السعوديّة، مثلا، فوهابيّة تستند إلى مفهوم الطاعة، طاعة أولي الأمر، فلا يجوز تحدّي سلطتهم إلاّ إذا منع الصلاة في المساجد، أي بعد خروجه من الملّة خروجا بيّنا. ولا يقرّر أمر هذا الخروج إلاّ أهل الحلّ والعقد. وتستند هذه السلفيّة أيضاً إلى مفهوم الولاء والبراء، على معنى حرمة موالاة الكفّار[4]. في فلسطين ساهم الشتات الفلسطيني في «الجهاد العالمي». فكانت حقبة العلاقة مع الجهاد المصري في أوائل سبعينات القرن الماضي، تلتها في الثمانينات ظاهرة الأفغان العرب (عبد الله عزّام) لتأتي بعدها سنوات الجهاد في العراق[5]. وها هو اليوم يستقّر في سوريا لتفكيكها.

تنشط لدى السّلفيّة الجهاديّة مفاهيم من قبيل الطاغوت والولاء والبراء،

---

1 – حسن الأشرف، «سلفيّة المغرب: توجّهات ومسارات». المرجع نفسه، ص. ص: (233 – 246).

2 – المرجع نفسه، ص..243.

3 – المرجع نفسه، ص. 243.

4 – هشام بن غالب، «السلفيّة السعوديّة في ميدان السّلطة». المرجع نفسه، ص. ص. (33 – 48).

5 – حازم الأمين، السلفي اليتيم: الوجه الفلسطيني «للجهاد العالمي» و«القاعدة». بيروت، لبنان، دار الساقي، 2011، ص. 11

وذلك بحسب الظّرف وبحسب الحاجة. لقد أعاد الصراع الأفغاني السوفياتي، مثلاً، مفاهيم من قبيل دار الإسلام ودار الكفر. والعلاقة مع الكفّار: «تقوم أساسا على المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفّار مهدوري الدم دوما، ما لم يدخلوا مع دولة أو دار الإسلام بعقد أمان أو عهد»[1]. فالجهاد عندهم فرض عين على كلّ مسلم قادر، الجهاد ضد طواغيت العرب والعجم الذين بدّلوا الشريعة واستحلّوا الحرمات وناصروا أعداء الله تعالى[2]. ولهم في ذلك سند من السّنّة كما يعتقدون، ففي حديث للنبيّ يقول: «بُعثت بالسّيف»[3].

إنّ مثل هذه المصطلحات سرعان ما يلتقطها شباب مقصيّ، يعيش في العتمة بسبب التهميش والفشل، لتصبح ضربا من الانتماء لديه ويتبنّى شعاره الأولّ: «الجهاد طريق التوحيد». من هذه المصطلحات كذلك سريعة التأثير: «الولاء والبراء، والطاغوت». يعني مفهوم الولاء والبراء موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم[4]. وتلحّ السلفيّة الجهاديّة على ضرورة التكفير، خاصة للأنظمة الحاكمة التي توصف بالطواغيت، عملا بالآية الكريمة: « إنّا بُراء منكم وممّا تعبدون من دون الله»[5]. أمّا الطّاغوت فقد صار من أكثر المفاهيم استعمالا من قبل شباب السّلفيّة الجهاديّة. وقد كثر

---

1 - سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، موسوعة الجهاد والجهاديين، الإمارات العربية المتحدة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012، ص. 784

2 - نسيم بهلول، العقيدة السّلفية القتالية الجهادية: من الجهاد السلفي الإقليمي إلى الأممية السّلفية الجهاديّة، بيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، 2013، ص. 75.

3 - الكاند هلوي، حياة الصحابة، الجزء الأول، القاهرة، دار النّصر للطّباعة، 1389هـ، ص. 78.

4 - المرجع نفسه، ص. 790.

5 - القرآن الكريم، الممتحنة، الآية 4.

تداوله في تونس بعد «ثورة 14 جانفي 2011»[1]. هذا المفهوم يُراد به في الأصل وصم الحكم بالقوانين الوضعيّة، ويشمل الرؤساء والحكّام والجيش والشرطة وأجهزة المخابرات والحرس والعلم والدستور[2]. فلا حاكميّة إلاّ لله، على معنى رفض الحكم بغير ما أنزل الله[3]، ومن حكم بغير ذلك فقد كفر. هذا هو المفهوم الموالي الذي تستند إليه السلفيّة الجهاديّة التي تصنّف من لا يوّحد الحاكميّة بالجاهليّة الجديدة. ممّا يدفعهم إلى الرّبط بين التوحيد والجهاد، إذ الله مرجع الحكم وحده ودون ذلك الكفر ما دام قد اتّخذ غير الله ربّا. بهذا المعنى فإنّ كل المفاهيم التي ترتبط بالحداثة، كالديمقراطيّة وحريّة المرأة وحقوق الإنسان وتثمين قيمة الفرد، كلّها مفاهيم لا علاقة لها بحكم الله. فالديمقراطيّة دعوة كفريّة تحيد تماما عن الشورى الإسلاميّة لأنّها تسمح للنوّاب بممارسة السيادة الشّركيّة، أي التّشريع من دون الله. وكلّ ما يبتعد عن الأصل في «صفائه» و«نقائه» يُرمى بالكفر و«يُخرِج من الملّة». الدولة المعاصرة دولة كافرة لأنّها تحكم بغير ما أنزل الله، وتلجؤ إلى القوانين البشريّة الوضعيّة، وأنظمتها كذلك كافرة لأنّها انضمّت إلى الهيئات الطّاغوتيّة كهيئة الأمم المتّحدة[4]. لقد نقضت عقيدة الولاء والبراء فوالت الكفّار[5] وجعلت منهم

---

1 – أستعمل هنا مفهوم الثورة وفقا للتسمية التي أطلقها الفاعلون على فعلهم دون نقد. يتعلّق الأمر، إذن، باستخدام تسمية تداولت في الاستعمال الاجتماعي التونسي.

2 – المرجع نفسه، ص. 792.

3 – المرجع نفسه، ص. 778

4 – خالد المشوح، التيارات الدينيّة في السّعوديّة، من السّلفية إلى جهادية القاعدة وما بينهما من تيّارات، مركز الدين والسياسة للدراسات، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2012، ص. 41

5 – المرجع نفسه، ص. 42

حليفا وصديقا. وعطّلت شعيرة الجهاد في سبيل الله بل جرّمته، والحال أنّ الجهاد عبادة وفرض عين[1]. والتكفير واجب على كلّ مسلم، وعليه أن لا ينقطع عنه، فهو حكم لله ولرسوله. ومن كفّر من ارتكب ناقضا فقد أطاع الله ورسوله. هكذا فإنّ كلّ ما ارتبط بالدولة المعاصرة كالديمقراطية والقانون الوضعي والحرّية والمواطنة والمؤسسات الأمنيّة والعسكريّة توصف بالجاهليّة كتلك التي عاصرها الإسلام أو أظلم.

هذه اللّغة الإقصائيّة الباترة بدأت تمتدّ «غادرة» منذ الرابع عشر من ذي الحجّة سنة 23 هـ، وفي المسجد النبوي الشريف في المدينة عاصمة دولة الخلافة: «وبينما كان أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب يؤمّ النّاس في الصلاة، ظهر رجل فجأة، وكان يمسك بأداة حادة من وسطها يبدو أنّها سكين ذو نصلين، وبسرعة خاطفة طعن الإمام ثلاث طعنات إحداها في بطنه، قبل أن ينتبه المصلون لما حصل، صرخ الشيخ: دونكم الكلب لقد قتلني... وكان نتيجة هذا الهجوم المباغت طعن ثلاثة عشر مصليّا، مات منهم سبعة على الفور ومن بين القتلى السبعة الجاني»[2]. وتتالت الطعنات تصم التاريخ العربي إلى يومنا هذا، خالقة حالة من التطبيع مع الموت الغادر.

الطاغوت، السيادة الشّركية، دار الكفر ودار الإيمان، الديمقراطيّة دعوة كفريّة، التكفير، الكفر، الولاء والبراء، إدارة التوحّش: هذا الحقل الدلالي ليس مجرّد مدخل محرّض على الإرهاب بل الإرهاب عينه، لأنّه مشبع بمصطلحات عنيفة وصادمة وتعطّل الفعل التواصلي وتضع حدّا للكلام. فالإرهاب يبدأ

---

1 – المرجع نفسه، ص. 45.

2 – زهير كمال، اغتيال الخليفة عمر بن الخطّاب، رواية، مراجعة وتحقيق زياد السلوادي، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009، ص. 31

بكلمة لتتحوّل إلى فعل تدميري، ومنها أنّ «الإسلام يجُبُّ ما قبله»، وتوقّف في فترة ما بعد الخلافة، وقبل هذا وبعد ذلك جاهليّة يجب الخلاص منها بالإسلام. والحال أنّ ما قبل الإسلام لم تكن فترة جاهليّة وإلاّ لما ظهر فيها هذا الدّين. لقد كانت مكّة مركزًا تجاريّاً تتقاطع فيها القوافل من الهند وأفريقيا وتعبر منها إلى الشام وأوروبا. فتكوّنت فيها طبقة أرستقراطية تسيطر على التجارة القريشية وتُعطي لترف الحياة وجمالها معنى. وفي كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني ما يفيد المعاني الإبداعية في هذه الفترة التي احتضنت الإسلام علما وأدبا وشعرا وثقافة، ومنها حركة الصعاليك بما هي حركة احتجاجيّة خلّفت رؤية إبداعيّة استثنائيّة في تاريخ شبه الجزيرة العربيّة. فكان السموأل وعروة بن الورد وتأبّط شرّا. ومع ذلك وُصِمت أهم فترات التاريخ العربي بالجاهليّة. في حين أنّ الإبداع في هذه الثقافة العربية تعطّل منذ أن ظهرت حاكميّة الله في برنامج سياسيّ جذريّ، عطالة يراها أدونيس ارتبطت بنزول الوحي فتعطّل الإبداع منذ ذلك التاريخ[1].

ومن الإبداع الغناء الذي صار عندهم «مفسدة للقلب مسخطة للرّب»[2]. والتنزّه عنه مأثرة كمأثرة عدم مسّ الذّكر باليمين. يقول عثمان ابن عفّان رضي الله عنه: « ما تمنّيتُ وما تغنّيتُ ولا لمستُ ذكري بيميني منذ بايعت رسول الله»[3]. والرّبط هنا مثير بين مسّ الذّكر والغناء. ومن غنّى كانت شهادته مردودة كما

---

1 – أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، الجزء الأوّل، بيروت، دار السّاقي، الطبعة العاشرة، 2011، ص. 47

2 – أنظر مثلا تبليس إبليس للبيهقي، مقتبس من ابن قيّم الجوزيّة، كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، بيروت، دار الجيل، 1992، ص. 31.

3 – ابن قيّم الجوزيّة، المرجع نفسه، ص..30.

يقول الشّافعي[1]. أمّا ابن قيّم الجوزيّة فالغناء عنده حرام قبيح[2]، لا يستحسنه إلاّ من خلع جِلباب الحياء والدّين عن وجهه[3].

---

1 – المرجع نفسه، ص. 37.

2 – المرجع نفسه، ص. 56.

3 – يقول ابن قيّم الجوزيّة: « نعم خواصّ المسلمين ودين الإسلام براء من هذا السماع الذي كم حصل بهمن مفسدة للعقل والدين والحريم والصّبيان، فكم أفسد من دين، وأمات من سُنّة، وأحيا من فجور وبدعة. وكمهُدم به من مرضاة الله ورسوله، وبُني بهمنم ساخط هو مساخط رسوله... وكم جلب من شرك، وأخفى من توحيد، وكم فيه من فتح لطرق الشّيطان، وصدّ عن سبيل الله وعن الإيمان، وكم أنبت في القلب من نفاق، وغرس فيه من عداوة لدين الله وشقاق، وكم وقع فيه من رقيّة للزّنا، وتسهّل به من طريق إلى ما كرهه الله من المعاصي والآثام، وكم قرّت به للشّيطان وحزبه من عيون، وتقرّحت به لأولياء الله وحزبه من جفون، وكم مالت به الطّباع إلى ما حرّمه الله ورسوله عليها، وكم سكرت به النّفوس فعربدت بالمحارم، وانقادت قسرا إليها...»، المرجع نفسه، ص. 57.

الفصل الثاني

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

1) تضييق الحياة الاجتماعيّة:

هذه المعاينات الأنثروبولوجيّة تستند إلى معطيات يوميّة خرّجناها من واقع الحياة الاجتماعيّة في المجتمع السعودي يوما بيوم أثناء الإقامة في أحد مدنه الشرقيّة (الدّمّام) سنة 2012. وأهمّ ما فيها قدرة النّسق الاجتماعي على إحكام الحصار على ذاته، حصار يتكوّن من دوائر شديدة التّعقيد تعمل على مراقبة بعضها البعض لخنق التفاعلات الاجتماعية. وتتكوّن هذه الدوائر من ثلاثة أنظمة أمنيّة: أمن شعبي وأمن رسمي وأمن دينيّ. وعلى قدر المراقبة والمنع يكون الإفراط في المتعة بأشكال لا معياريّة أحياناً.

كلّ شيء بما في ذلك هندسة العمارة مجعول لكبح جماح الحياة الاجتماعية ومنع الاختلاط حتّى أنّك ترى تماثلا بين هذه الهندسة وذهنية مغلقة، شديدة المحافظة، تمنع النوافذ والشبابيك وفتحات التهوئة خوفا من نظرات ذكورية ممكنة، ويكون المبنى على شكل وحدة صمّاء، لا يهمّ جمال هندستها بقدر ما يهمّ وظيفتها المانعة حتّى للنظرة. وهذا في حدّ ذاته ضرب من العنف الذي يمرّ عبر هندسة معماريّة لا فتحات فيها إلاّ حائط صلد. وعلى قدّر محاصرة الاجتماعي وكبت تفاعلاته يكون الانفلات في السّلوك كلّما وجد ثغرة ولو افتراضية ليسكّن أوجاع أفراده من وطأة الرّقابة عليهم. ومنها تبادل صور الجنس عبر الافتراضي في سياق تحريمي ما يزال يعتمد شروط النّظرة الشّرعيّة قبل الزواج. ومنها أيضاً كثرة المكالمات الهاتفيّة لنساء ينتظرن أزواجهم أمام المساجد عند الصّلاة، مكالمات يستحيل القيام بها في غير هذا التوقيت الذي تقلّ فيه الرّقابة عندما يخلص الذّكر إلى ربّه للعبادة.

هناك نفور وخوف من الآخر حتى وإن كان أخا أو عمّا. ويستدلّون في ذلك بحديث نبويّ: «الحموّ الموت»، فالشّك في كلّ شيء مهما كانت متانة صلة القرابة، فلا يثق الزوج حتى في نزاهة أخيه ووالده. المشكلة الجنسيّة تؤرّقهم، ممّا ينعكس على معاني العُزومة ومختلف أنماط التبادل الاجتماعي، وإن تمت فللرّجال فضاءهم الذكوري وللنساء فضاءهم الأنثوي. ولا يهمّ إن انعكس هذا سلبا حتى على أهمّ المجالات حاجة إلى التفاعل المباشر ومنها الفعل البيداغوجي، المهمّ منع الاختلاط أثناء العمليّة التعليمية، فلا مجال لعلاقة مباشرة بين الأستاذ والطالبة حتّى وإن كان شيخا جاوز السّبعين. فالدّرس وما فيه من تواصل يتمّ عبر شاشة تلفزيونيّة تبعد أحياناً ألف ميل فاصلة بين طرفي العمليّة التعليمية. وقد يحصل أن يُترك المدرّس لوحده في هذه الشبكة يلقي درسه بحماس دون أن يدري أنّ كلماته ومعرفته تتجوّل داخل فضاء تعليميّ لا حياة فيه بعد أن غادره الجميع. كلّ شيء يخضع إلى مراقبة ذكوريّة تمسك إحكامها بكلّ شيء، والذّكر هو السّلطة الوحيدة التي تتمدّد في كلّ مكان وعلى جميع مكوّنات المجتمع. وأكثر ما يخيف هذه السّلطة الذكوريّة أن تنفلت المرأة من عقالها ويرتفع صوتها لتطالب بأدنى حقوقها الإنسانيّة ومنها أن تسوق السيّارة كغيرها من نساء العالم. لهذا تُراقَب حركاتها وسكناتها وأوقات دخولها وخروجها بدقّة متناهية، وتسمّى الملكة عند تبرير هذا القمع والحال أنّها «الحُرمة» في الواقع. وإذا مشى الذكر السعودي في الفضاء العام فيتقدّم الأنثى بخطوة على الأقل علامة على السّلطة، ولا يتخلّف وراءها إلاّ في الزّحام توسّطا بين حريمه والآخر، وعليك أن تعرف كيف تقيم بروكسيميا بينك وبينه حتّى لا يحدث مكروها. هذه البنية الذكورية الجذرية في تشدّدها هي التي تقاوم التغيير في البلدان التي ترفع شعر الثّورة، وتنشُر الإسلام الجهادي في العالم. ويعمل الذّكر السّعودي على نقل هذه النظرة إلى المرأة بحرص شديد إلى ابنه الذّكر وبنوع من الاعتزاز والإحساس بالتفوّق. والمثير أنّ الكثير من الإناث

استنبطن هذه الذهنيّة الذكوريّة واعتبرنها من طبائع الأمور. ولذلك يختفي الإسم الأصلي للأب ليُستبدل في التداول والمناداة بأبويته للإبن الأكبر من الذكور. فيُنادىٰ « أبو محمّد» مثلا، وفي ذلك فخر كبير. أمّا من كانت خلفته بنات فسيشعر بحرج كبير أمام مجتمعه الذكوري، وحتّىٰ من النّساء مثنىٰ أو ثلاثا أورُباعا حتّىٰ يُنجب ذكرا يردّ له اعتباره أمام النّاس.

2) بنية ذكورية متجددة:

البنية الذكوريّة المتشدّدة مسّت أيضاً نشاط الحياة الاجتماعية وما يمكن أن تنتجه من تبادلات، حتّىٰ أنّه بالإمكان وضع مفهوم المجتمع في المملكة السعودية موضع سؤال مادام لا يُنتج التّفاعل، وفي الحدّ الأدنىٰ يمكن الحديث عن مجتمع خفيّ نسيجه الاجتماعي يتبّع مسالك أخرىٰ تنشط أكثر في الفضاء الخاص. ولعلّه مجتمع يعيش بالتوازي ينغلق فيه النسيج السعودي ضمن الفضاء الخاص الذي يبدو له نقيا وصرفا ما دام ينحصر في حدود أهله من المحلّيين. فترىٰ مقاهي أبوابها نصف مفتوحة لا يدخلها إلاّ من كان سعوديّا. ويُترك الفضاء المفتوح للعمالة الأجنبيّة حتّىٰ لكأنّك تخالهم أصل السّكّان، لولا نظرات منكسرة في الظّاهر ولكنّها تخفي حقدا لو أُتيحت له الفرصة للتّعبير عن نفسه لأتىٰ علىٰ الأخضر واليابس. ولطالما تقاطعتُ مع هذا الحقد وهذا الكره الآسيوي، الهندي والبنغالي بالخصوص، في مناسبات مختلفة. ومنها لحظة دهَست فيها شاحنة عاملا هنديا في شارع أكثر من نصف بشره من الهند. فالتزم الجميع بصمت صاخب تخيّل أثناءه كلّ واحد منهم أنّه مكان ذاك الفقير الذي جاء من بلده لتتحرّك لديه أسباب العيش، وإذا به جثّة هامدة تحت عجلات قاسية.

المدينة كذلك في هذا المجتمع لا تسمح بوجود حياة اجتماعيّة مكثّفة كما هو الشأن في مدينة الدمّام التي تتقلّص فيها هذه الحياة إلىٰ أدنىٰ مستوياتها، إلاّ في

حركة السيّارات، ممّا يجعل معيارا من معايير تعريف المدينة غائب عنها، وهو مستوى التفاعل والاندماج، أي «الكثافة الأخلاقية» بلغة «إيميل دوركهايم»، وتعني عنده درجة تقاسم القيم والمعايير التي تشدّنا إلى بعضنا البعض. مدن تبدو بلا بشر، كلّ يدخل فقّاعته فلا يخرج منها إلاّ عند الضرورة، وذلك بسبب عوامل مختلفة منها شدّة الرّقابة، ولكن أيضاً حرارة الشّمس وقربها من الأرض حتّى لكأنّها السّعير. ومن آثار الرّقابة على النّاس التقشّف في الكلام إلى الحدّ الأدنى. ويمكن في هذه المدينة أن تلاحظ شبها مع مدينة شيكاغو نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التي أسّست لعلم اجتماع الظاهرة الحضرية. هذه المدينة قلبها متروك للعمالة الأجنبيّة لذلك فهو الأشد فقرا، أمّا السكّان الأصليون فيعيشون في محيط المدينة. كذلك مدينة الدمّام تبدو في وسطها (منطقة العدامة) كأنّها مدينة هنديّة لولا ما تراه في عيون عمالتها الأجنبيّة من انكسار وخوف بسبب الرّهبة من العقاب. أمّا الميسورّون فينتشرون في ضواحي المدينة.

ليس ثمّة أكثر ما يخيف الذّكر في هذه المدينة من أن تستردّ الأنثى عنفوانها، ولذلك يحيطها بشبكة من الرّقابة والقمع والتحقير الاجتماعي، يشارك فيه الكلّ بما في ذلك الأنثى عينها. ومن عناصر هذه الشّبكة تدجين الحبّ وكسر الحياة العشقيّة رغم تعدّد الزوجات في المجتمع السّعودي، ومن الذّكور من يتجاور الأربع زوجات المسموح بهنّ شرعاً، فيتحايل بطلاق الرّابعة لتحلّ محلّها أخرى أكثر شبابا. هذا الذّكر تدفعه نرجسيته الذكوريّة إلى تحقير الأنثى، ويجنّ جنونه إزاء المتعة الأنثويّة عند اللّذة. ولكلّ ذلك يقع التعمية على جسد المرأة بنقاب أسود يغطّي حتّى يديها وعينيها في درجة حرارة تفوق الأربعين في الغالب. واللّون الأسود هنا يلعب دور الإخفاء حتّى لا تظهر تضاريس المرأة فتبدو كتلة بلا شكل. يقول عبد الوهاب بوحديبة في هذا المعنى واصفا دور الحجاب: «سيلحق الحجاب المرأة بخفاء الاسم: أن تكون مسلمة، يعني إذن أن تعيش

مجهولة. ولكي يتأكّد المجتمع العربي من تحقيق هذه الغاية لم يكن أمامه إلاّ حبس معشر النّساء. لم يعد البيت العربي سوى حجاب من الحجارة بداخله حجاب من القطن والصّوف»[1]. الأنثى في هذه المدينة تمثّل أكبر معضلة، على العالم الذكوري أن يحترز منها ومن شرورها، فيتضامن الأب ضد ابنته والأخ ضد أخته لفائدة الصّهر لأنّه الدّاعم لهذه الثقافة الذكوريّة والحافظ لاستمراريتها. ويُستنزف جهدٌ ووقتٌ للإفتاء في كيفية كبح جماح المرأة العورة. إنّها «شرٌّ لا بد منه»، كما يصفها علي ابن أبي طالب[2]. وفي حديث منسوب للرّسول يتكرّر في الشارع السّعودي: «النظر إلى المرأة الحسناء سهم من سهام إبليس». وبما أنّنا إزاء جسد معضلة فإنّ الكثير من خطب المساجد يوم الجمعة في هذه المدينة تفصّل الفتوى في الحديث عن الجسد العورة. يقول فتحي بن سلامة الباحث في التحليل النفسي في نفس هذا المعنى: « وبما أنّ كامل جسد المرأة يعدّ تابو، فإنّ المرأة أصبحت في جوهرها عينا، عينا جنسيّة مشعّة لا بدّ من سدّ بؤرتها. ولكنّ كلّ شيء يدلّ على أنّ إغلاق هذه العين لا يزيل سحرها الخطير، بل لا يعدو أن يجرّ شبحها نحو الظّلمة الدّكناء. إنّ إشعاعاتها المظلمة لا تزداد إلاّ خطرا»[3]

كلّ شيء في هذه المدينة النّفطيّة التي تحميها القاعدة العسكريّة الأمريكيّة في الظهران يدفع باتجاه التراجع إلى البدء. الأصل هنا هو الهاجس وموضوع الشّغف. إنّهم يطمسون حركة التّاريخ لتبقى علامات أهل فجر الإسلام باقية، حاضرة في كلامهم ومظهرهم ورؤيتهم للعالم. يظهر هذا حتّى في تسمية الأنهج والشوارع، وفيها مرجعيتان لا غير: أوّلها أسماء الصحابة من أمثال علي بن أبي

---

1 - Abdelwahab Bouhdiba, *La Sexualité en islam*, Paris, PUF, 1975, p. 50.

2 – المرجع نفسه، ص. 145.

3 – فتحي بن سلامة، الإسلام والتّحليل النّفسي، ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة، بيروت، لبنان، دار السّاقي، 2000، ص. 220.

طالب وعائشة أم المؤمنين وأبو بكر الصّدّيق وعمر بن الخطّاب، ثمّ يتوقّف الزمن ليتحرّك من جديد مع عائلة آل سعود، فلا أثر في التسميات لمرجعية أخرى غير الصحابة وآل سعود وما بينهما فراغ يُتلف فيه المعنى التاريخي. والحدث الرّاهن يُبحث له دائماً عمّا يشبهه في الأحداث الغابرة: «لقد تمّ ردّ البؤس الاجتماعي والنفسي إلى الارتداد عن الأصل، الذي أسيء إليه نتيجة تعريض مجراه إلى الانقطاع، ولذلك فإنّ الإسلاميين كانوا يحاولون إقناع النّاس بأنّ انفصالهم عن الأصل يعني مساهمتهم في تجفيف منابعه، وبأنّ مآسيهم الحاضرة ليست سوى جزاء عادلاً لجريمة الابتعاد عن البدايات. لم يكن لوجود هؤلاء من معنى خارج استرداد الخالص الذي كان لهم»[1].

تشعر وأنت تمشي في هذه المدينة أنّك مراقب بعيون كثيرة، ومنها عيون المطوّع الذي هو عضو في شرطة دينية تتعقّب النّاس وتعاقبهم، فاحذر أن تمشي في عكس اتجاه المسجد أثناء النداء للصّلاة. فهذا المطوّع له سلطته النّافذة، على الأقل لدى الكثيرين، فهو يشكّل جزءاً أساسياً من الحياة الاجتماعية[2].

---

1 – المرجع نفسه، ص. 42.

2 – ميياني، هويات متغيّرة، تحدي الجيل الجديد في السعوديّة، ترجمة ابراهيم درويش، مطبعة رياض الرّيّس للكتب والنّشر، الطبعة الثانية، 2010، ص. 47.

الفصل الثالث

البيعة على الموت

1) بطولة الجسد بحرقه:

أن يتحوّل جسد شابّ إلى حريق يأكل بعضه، أو يتناثر شظايا في الطريق العام كما حدث في مدينة سوسة الساحليّة بتونس سنة 2013، وقبله كثيرون فذاك حدث قد ينذر، على الأقل في بعد من أبعاده، بأنّ الأزمةَ أزمةُ جسدٍ في الثقافة العربيّة. حتّى هذا الجسد المتشدّد الهارب من الدّنيا بطريقة دراميّة هو أيضاً يبحث عن تحرّره من ضغط الواقع وكبته. وما كان له أن يتفجّر لو أُتيحت له فرصة التعبير عن ذاته بمختلف أشكال التعبير، شُغلاً ورياضة وفكرًا حرّاً ناقداً وحتّى رقصًا يستطيع أن يعبّر بها عن نفسه بالكيفيّة التي يراها مناسبة، ولو أُتيحت له الفرصة أن يتعلّم ويفكّر لما لجأ إلى طهرانيّة جسده عبر تفجيره إصلاحًا لما فسد فيه وما علق به من شوائب الدّنيا. ولكنّه مع فقره وقلّة حيلته لا يجد سوى من يستغّل ضعفه بربط الرّقص مثلا بالمعاصي والكبائر[1].

ولكنّ قبل هذا وذاك، يبدو أن الجسد المتفجّر أو من له قابليّة الانفجار قبل غيره هو جسد فقير مادياً واقتصاديّاً. يؤكّد عبد الصّمد الديالمي في المغرب مثلاً أنّ: «كل الذين فجّروا أنفسهم في المغرب ينتمون إلى أوساط اجتماعيّة فقيرة، هشّة ضعيفة، تسكن في أحياء شعبيّة هامشيّة، تعاني من الاكتظاظ الذي يسبّب القلق والشّعور بالحرمان»[2]. ينضاف إلى الفقر مستوى من التعليم محدود، غالباً

---

1 – ابن قيم الجوزيّة، كشف العطاء عن حكم سماع الغناء، مرجع سابق الذكر، ص. 32.

2 – عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميّة والأصوليّة الإرهابيّة: مقاربة جنسيّة، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2008، ص. 147

ما لا يتجاوز السنوات الأولى من التعليم الثانوي، فينقطع عن الدراسة، وقد ينخرط في خلايا الانحراف يأسًا وتمرّدًا، وعندما يتجاوز سنّ الطّفولة قد تستقطبه بسهولة فرق الموت. قد يلتقي بجماعة دعويّة تهديه إلى «الخلاص»، وفق منظورها، وترشده إلى الحلّ الوحيد لما هو فيه من ضياع: «الإسلام». وهنا يُشحذ هذا الشّاب اليائس ضد مجتمعه وحتّى ضد أهله لارتدادهم وكفرهم وجاهليتهم، ممّا يستدعي جهادهم باستخدام عنف شرعيّ صار لازما. هذا شرع الله، وعلى هذا الشّاب الذي انتقاه الله وأصلح حاله بعد ضياع أن يجاهد ضد «الطّاغوت»، وضد «الدولة الجاهلة غير الشّرعيّة»، في نظرهم. هذه الدولة بأجهزتها القامعة لا تطبّق الإسلام، بل انحرفت عليه ممّا يحتّم الجهاد ضدّها وإحلال حكم الله محلّها.

ويمكن مبدئيّاً، تقسيم قابليّة الموت إلى صنفين على الأقل، بالنسبة للحالة التّونسيّة:

صنف أوّل من الشّباب عاش زمنا في أحضان القاعدة وتربّى على فكرة الجهاد العالمي، عقيدة وسلوكاً، فعاش الموت حتّى أَلِفَها. وهؤلاء جلّهم مشاريع عمليات انتحاريّة، بل لعلّه يقبل على الموت أكثر من الحياة، أو هي الحياة التي يرضاها. وهم خليط من جنسيات مختلفة: جزائرية، تونسية، ليبية، ...

صنف ثان من الشّباب يحمل هبيتوس الإرهاب عبر سيرورة من التكيّفات الاجتماعية والثقافية – الدينية، هيّأتهم بالتدريج، وبصورة خفيّة وناعمة لتقبل فكرة الجهاد عبر تأثيرات مختلفة كالمساجد والقناوات الدعويّة وجماعات التبليغ والدعوة.

وصنف ثالث أسميّه «الجهاديّ على سبيل الممكن»، ومنهم المقصيين والمهمّشين والذين انقطعوا مبكّراً عن الدراسة وانسدّت أمامهم كلّ السّبل لخلق أفق اجتماعي. ومنهم أيضاً «الحرّاقة» الذين يغامرين بأنفسهم طلبا للهجرة، فإمّا

بلوغ الضفّة الأخرى من البحر أو تبلعه الحيتان. هذا الصّنف تغذّى على النقمة والحقد والكراهيّة، وإذا به موضع ثقة واهتمام وردّ اعتبار وشعور بالانتماء إلى جماعة بصرف النّظر عن أهدافها ومآلاتها. فيقبض على المال بيد وعلى سلاح منزوع القبضة بيد أخرى، إذ لا يحسن استعماله. وأفترض أن هؤلاء يمثّلون الرصيد البشري الممكن للتنظيمات الجهاديّة حين تبحث عن منخرطين جددا فيها، رغم جهلهم بالعقيدة الجهادية ومرجعياتها الدينية ومنها فكرة الخلافة. ولعلّ هذا الصّنف الثالث هو الذي يفسّر، إلى حدّ ما، التضخّم الفجئي للجماعات الجهاديّة في تونس، وكذلك في بلدان المغرب العربي والمشرق وخاصّة في العراق وسوريا. ممّا يعني أنّ الجماعات الجهاديّة ليست بالضرورة جماعات تحكمها عواطف دينيّة بل ظاهرة اجتماعية كليّة تتقاطع أبعادها. وإذا ما قُضي عليها فإنّها ستوّلد أشكال أخرى من «القصووية» ومن الجذرية ما لم تُحلّ مشكلة التهميش والبطالة والإقصاء لملايين من البشر في تونس وفي المنطقة العربية، وتعرّض الثقافة الدينية إلى النّقد العقلانيّ الذي يبني ويدخل في جدال مع معايير العصر.

2) الجسد... سلاحا:

هذه الجذريّة والعنف تسرّبت إلى هذا الجسد المتفجّر أو القابل للانفجار عبر شبكات ومنظمات دوليّة تستغلّ مواطن الضعف فيه ومنها كبته وفقره وجهله. ومن هنا تصبح القصوويّة حلاً والعنف سلوكا وعقيدة ما دام كلّ ما يحيط به مغشوشًا وغير مجد فيُدفع دفعا إلى الإرهاب الانتحاري. وهنا أيضاً، وضمن هذه الشبكات الدوليّة المدعومة من الأثرياء يتحوّل الإرهاب من إرهاب الفقراء إلى إرهاب الأثرياء. وهذا ما يجعل أصحابه أكثر نجاعة وخطورة. فالإرهاب أصبح ثريا يمتلك الأسلحة والمال والرّجال. لقد تمكّنت «الدولة

الإسلامية» من أن تسيطر على» كل الحقول الأساسية النفطية في سوريا، بما في ذلك حقل العمر، أكبر الحقول النفطيّة هناك، وينتج 75 ألف برميل في اليوم. أمّا في العراق فتسيطر «الدولة الإسلامية» على حقول نفط صغيرة في صلاح الدين وفي ولاية ديالي الشرقية، بما في ذلك حقول العجيل وحرمين»[1]. وتنتج الدولة «الإسلامية» ما يقدّر بـ: 50 ألف برميل يومياً في سوريا و30 ألف برميل في العراق، تبيعه بأسعار مخفّضة. ويتمّ عرض كثير من المقتنيات المنهوبة للبيع في مناطق الحدود التركية–السورية بما في ذلك التماثيل والنقود الذهبية والفضية والفسيفساء والأختام ومقتنيات أثرية أخرى ذات قيمة عالية[2]، بالإضافة إلى المتجارة بالنّساء وبيعهنّ في ما يشبه سوق النّخاسة[3]. وللدولة الإسلامية تشريع يخوّل الاتجار بالبشر والرّق كما ورد في نصّ عنوانه: « إحياء الرّق قبل حلول الساعة»[4]. ومقاتلوا الدولة الإسلامية يمتلكون فوق كلّ ذلك كلّه وعدا بمطرح في الجنّة، ممّا يجعل للموت معنى ورهانًا بأسمى المعاني. «لقد استشهد، وإنّنا لنحتسبه عند الله شهيدًا». فالذي يفجّر جسده في وجه «الطّاغوت» كما يسمّونه، يحتفلون به وبشهادته، فلعلّه صار أو يصير مع الشهداء والعِلّيين والأبرار. يقول بن لادن زعيم القاعدة: «ما لم يفهم القوم في الغرب ببساطة هو أنّنا نحبّ الموت أكثر ممّا يحبّون الحياة. ولكم يؤسفني أنّي لم أُستشهد بعد لأنّ هذه الدّنيا فاسدة»[5]. هذا الإقبال على الموت بفرح دون الحياة يسمّونه صاديّة في علم النّفس

---

1 – عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مرجع سابق الذكر، ص. 32.

2 – المرجع نفسه، ص. 33.

3 – المرجع نفسه، ص. 33.

4 – المرجع نفسه، ص. 34.

5 – أسامة بن لادن، خطاب قيل في نوفمبر 1996، أُنظر كتاب عبد الباري عطوان، القاعدة التنظيم السرّي، بيروت، لبنان، دار السّاقي، 2009، ص. 115

التحليلي. غير أنّها من وجهة نظر «الجهادي» مرور من الحياة الدنيا بفسادها إلى الحياة الآخرة بصفائها ونقائها، ذلك أنّ الجسد المتفجّر تمّ إقناع صاحبه يقينا بأنّه سيحيى حياة أخرى بعد الموت، وأنّ هذه الشهادة ستضمن له الدّخول الفوري إلى الجنّة لذلك هم يبتهجون بإطلاق الشماريخ قبل العمليات «الاستشهاديّة» وبعدها، وينشدون أناشيد جماعية حماسيّة تُغنّى بتآلف[1]. ومنهم من تتمثّل له الجنّة وهو يُقبل على تدمير دبّابة أو «الشهادة» دون ذلك.

يصف بن لادن من سمّاهم شهداء 11 أيلول / سبتمبر قائلاً: «محمد عطا، الذي فجّر البرج الأوّل، رجل رزين مبدع، لقد كان صادقاً وحمل آمال الأمّة. نأمل أن يقبله الله شهيدًا... مروان الشّهيّ، مفجّر البرج الثاني، كانت الحياة تريده لكنّه هرب منها سعياً وراء ما يحبّبه الله تعالى له». ويصف البقيّة بـ: «الطاهر» و«العاقد العزم» و«والحازم» و«البطل» و«الشجاع» و«المتواضع» و«الصّبور» و«المحب للجهاد»[2].

الجسد البشري المتفجّر سلاح بالغ الفعالية وله أثر نفسي وأيديولوجي عميق لأن «الشّهيد» يقرّر طوعًا التضحية بحياته. وليست هذه بظاهرة حديثة، بل لها امتدادات تاريخية، أشهرها الإسماعليون الحشّاشون، وهم ملّة إسلاميّة شيعية متطرّفة ظهرت في القرنين العاشر والحادي عشر ميلادياً، أنشأها «عجوز الجبال» حسن بن الصبّاح[3]. هذه الملّة قامت بحملة إرهاب منظّم ضد السلاطين المحلّيين (السُّنة تحديدًا) والصليبيين والمسيحيين. وكان الحشّاشون يقبلون على الموت متلهّفين لأنّهم، كما يظنّون، يقبلون على النعيم بعد ذلك. ويبدو أنّ وقود تلك العمليات الاستشهادية، كما يشير إليه البعد الاشتقاقي

---

1 – المرجع نفسه، ص. 140

2 – تسجيل ظهر في قناة الجزيرة الفضائية في 12 سبتمبر 2002.

3 – المرجع نفسه، ص. 118.

للتّسمية، الإسراف في استهلاك الحشيش. ويبدو أنّ هذه الطريقة ما تزال متواصلة إلى اليوم. فثمّة فرضية ترى أنّ هناك علاقة بين الإرهابيين والمهرّبين على الأقل في النقاط الحدودية الممتدة بين مناطق المغرب الكبير. فالإرهاب يتّبع اليوم نفس مسالك التهريب وجغرافياته، كتهريب المخدّرات مثلاً. وفي أفغانستان بالخصوص تتشكّل علاقة مثيرة بين المخدّرات والجهاد ينضاف إليهما الجفاف. في كتاب عنوانه «مدار الفوضى» ربطٌ طريف بين الحالة البيئية والعنف والمخدّرات في قندهار. فالصدمات المائية ودورات الجفاف والفيضانات حالات تساهم في تغذية العنف والصراع في هذا البلد. وحدها تجارة المخدرات أبقت المنطقة مستقرّة اقتصاديّا: صحيح إنّ التعصّب الديني والكره العنصري والطموح الاستعماري هي أدوات حركت العنف بشكل كبير، لكنّ تغيّر المناخ أيضاً يغذّي الصراع في أفغانستان. أولاً، بدأ العنف نتيجة جفاف حدث منذ أربعين عاما. وثانياً، خلق الضغط المناخي الفقر واليأس اللذين يغذيان التمرّد ضد احتلال الناتو... وأخيرًا وبشكل مهم جدّا، فنبات الأفيون مقاوم للجفاف، بينما المحاصيل البديلة غير مقاومة له، تقوم طالبان بالدّفاع عنه في حين يهاجمه غيرها[1]. في وجه الجفاف تجلب «الزهرة الرّحيمة»، خشخاش الأفيون بعض الأمن للناس، هذه الزهرة تستهلك سدس الماء الذي يحتاجه القمح في جغرافيا جافّة، لذلك فإنّ أفغانستان تنتج نحو 90 ٪ من الأفيون في العالم[2]، ولطالبان الكثير من الفضل في ازدهار هذه التجارة[3]. إنّها تستخدم المحرّم للجهاد في سبيل الله، وتنتدب لذلك الفقراء

---

1 – كريستيان بارينتي، مدار الفوضى: تغيّر المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، 2014، ص. 118

2 – المرجع نفسه، ص. 127.

3 – المرجع نفسه، ص. 126.

والمقـضيين ليـصبحوا وقـودا بـشريا للحـرب وعرضـة لطـائرات «درون» الأمريكية. هؤلاء هـم جهاديون بالقوّة دفعهـم فقـرهم لينجرفـوا في صـفوف «جهاديوا» طالبان.

لذلك يفترض التمييز بين استـشهاديّ أو جهـاديّ بـالقوّة، وبـين مـن يقوم بعمليات انتحاريّة لتحريـر أرض مغتـصبة، كما في حـالات الاسـتعمار، وبين ما يسمّى بالاستشهاد من أجل الغلوّ في الدّين. ولقد تصدّرت اليابان ثم الفيتنام عدد العمليات الانتحاريّة التي كبّدت خصمها الأمريكـي آلافـا مـن القتلى في صفوف جنوده. وبداية من السنوات التـسعين مـن القـرن العـشرين باتت العمليات الانتحارية ظـاهرة مألوفـة في الأراضي الفلـسطينية المحتلّة، كانت إسرائيل تقابلها بالمجازر كمجزرة الخامس عشر من فيفري 1994 التـي استهدفت جموع المصلّين في المسجد الإبراهيمي في مدينة الخليـل[1]. كـما شـهد غزو العراق موجة عاتية من التفجيرات الانتحارية بلغـت عـددا كبـيراً، ومـا تزال متواصلة إلى اليوم. أمّا في الثانية، الاستشهاد من أجـل الغلـوّ في الـدّين، فيبدو أنّ الرغبة الذاتيّة في الاستشهاد لا تقلّ قيمة عـلى التـأثير الاسـتراتيجي المنشود[2]. إنّه فعل، في وجه من وجوهه فعل فردي بـسبب ظـروف اجتماعيـة وعوامل نفسيّة وليس فقط استشهاد من أجل الدّين، وإلاّ ما الذي يجعل جـلّ المنتحرين فقراء وقليلي الحظّ في التعليم وغير مندمجين اجتماعيّا ويعيشون حالة من البطالة الحادّة. لماذا لا يستشهد اليوم الأغنياء والمتعلّمون من أجل دينهم؟ لماذا يُزجّ بـالفقراء والمهمّشين والمقـصيين قبـل غـيرهم في عمليـات تفجـير أجسادهم وأجسامهم؟

---

1 - المرجع نفسه، ص. 121.

2 - المرجع نفسه، ص. 130.

3) الاستثناء الفلسطيني:

أمّا في فلسطين فللموت مذاقه الخاص يُحتفى به كما الحياة والولادة نظرا لقناعة هذا الفلسطيني بعدالة قضيته، من جهة، وتطبيعه اليومي مع الموت من جهة ثانية. ففي هذا البلد المحتل يتقدّم للشهادة اليساري واليميني على حدّ سواء، ولا فرق في الإقدام عليها بين ذكر وأنثى ولا بين غنيّ وفقير. الكلّ يطلبها لأنّ الموت لم يعد استثنائيّا بل صار مرافقا لإيقاع الحياة اليوميّة: وقد يكون من الصعب أن نعثر على فلسطيني في قطاع غزّة لم يشهد ذبح شخص مقرّب منه. وفي ظلّ هذه الظروف المتطرّفة، القاسية، لا نستغرب أن ينظر بعض الشّباب إلى حياة الفرد ليس باعتبارها شيئا ينبغي الحفاظ عليه، وإنّما كتفصيل صغير يمكن التخلّص منه في المعركة الفوضوية الواسعة النّطاق التي تحيط بهم»[1]. ولأنّ للفلسطيني كذلك قضيته العادلة: اغتصاب أرض وتهجير شعب واستباحة أهل ممن تمسّكوا بحقّهم، فقد صارت الشهادة علامة اتفاقيّة على النضال من أجل تحرير الوطن. فالموت هنا من أجل الحياة والانتصار. الحالة الفلسطينية تكسر قاعدة «الانتحار الإرهابي» أو ما يسمّونه في علم النّفس «بالذّهان الارتيابي»[2]، تكسر القاعدة خاصة عندما تكون الاستشهادية بنتا جميلة في مقتبل العمر أو أمّا لأسرة متماسكة.

أن نقرأ عالم الإرهاب قراءة سوسيولوجية موضوعيّة، فننظر إلى منطقه من الخارج، قد يدفعنا باتجاه التقاطع مع مثل هذه التنميطات المعروفة عليه: إنّهم

---

1 – المرجع نفسه، ص133.

2 – أريي يل ميراري Merrari .A، «الاستعداد للقتل والموت: الإرهاب الانتحاري في الشرق الأوسط»:

The readness to kill and die: *Suicidal terrorism in the Middle East*, W. Reich, 1990

دمويون، قتلة، مرضى، مهمّشون ومقصيون وفقراء يعيشون صعوبة في الاندماج ضمن محيطهم الاجتماعي. أمّا أن نطلّ عليه من الدّاخل فنقرأ لغة أهله، اقترابًا من عالمهم الرّوحي[1]، من خلال ما توفّر من أفلام فيديو يبدو أنّهم التقطوها أثناء المعارك[2]، فذاك أمر مثير يحيلك إلى جماعة إيمانيّة، تطلق على مقاتليها «الأشاوس»، استطاعت أن تشحذ هممها القتاليّة في مواجهة من تراهم أعداء بما تحمله من صور عن معارك الرسول (صلعم) حينما كان يواجه الكفرة في بدر وخيبر وبني النظير وأُحُد والخندق، وغيرها من المعارك. وقد تختلط في أذهانهم الأزمنة فيشعرون فعلا بأنّهم في جيش محمّد يقاتلون أعداءه وأعداء الله بإمرته، قتالا لا هوادة فيه، يقبلون على الموت كأنهم يريدون التخلّص من الحياة الفاسدة تعلّقا بالجنّة.

هؤلاء الذين نراهم إرهابيين، وقتلة، وذبّيحة (بكسر الباء كما يُطلق عنهم في سوريا) يرون أنفسهم، حقّا، يقاتلون من أجل مشروع يبشّر بعودة الخلافة وتجديد التوحيد، تجديد لقديم يتمثّل في دولة الرّاشدين بما هي دولة إسلامية تامة الأوصاف وكاملة الشّكل. ومن هنا جاءت تسمية «الدولة الإسلامية في العراق والشّام»، لتتغيّر التّسمية فتصبح بعد ذلك: «الدولة الإسلاميّة» فحسب. هذه الدولة يرون أنفسهم يغذّونها بدمائهم تحت راية واحدة وإمام واحد. فيشعلونها

---

1 – من أجل فهم من الداخل لعالم الجهاديين وقدرتهم على مواجهة الموت بإقدام، حاولت قراءة بعض الأفلام الوثائقيّة ومجموعة من الفيديوهات التي تصوّر بعض المعارك التي شهدها مقاتلوا داعش وأنتجوها عن أنفسهم. وحرص الباحث أن يخرّج المعنى من لغتهم كما ترد في تسجيلاتهم، تخريج المعنى مما يستعملونه من مفردات لتوصيف الواقع وتبرير حربهم خاصة في «بلاد الرّافدين» حسب تسميتهم.

2 – أنظر مثلاً الموقع التالي:

http: //www.youtube.com/watch?v=HnEI9BWjaVw

حرباً «ضد الإيمان والكفر في بلاد الرّافدين». وبعدها سيبزغ في الكون فجر جديد لا كلمة فيه إلاّ كلمة التوحيد. «الآن، الآن جاء القتال»، قتال على الحقّ كما يرونه، هدْيا بسنّة النبيّ محمّد، فالخيل «معقود على نواصيها الخيرُ إلى يوم القيامة». وعلى المجاهدين «الهجرة» ليُعيدوا بناء الخلافة، كما هاجر النبيّ محمد (صلعم). هؤلاء «الغرباء» هم الذين يصلحون عند فساد النّاس. فلقد «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء». طوبى لمن آثر الآخرة على متاع الحياة الدّنيا، وهاجر كما هاجر النبيّ من مكّة إلى يثرب، وعليه هو أن يهاجر بحسب الحاجة، إلى العراق والشّام، إلى ليبيا، «ليسجّل بالدّم عصرا جديدا من النّصر للأمّة». هكذا تتعالى أصواتهم كأنّهم في كتيبة محمّد، أو هكذا يشعرون» «هنا الهداية والرّشاد، هنا الحكمة والسّداد، هنا نشوة البذل ولذّة الجهاد، فلنسارع إلى الكتيبة الخرساء». ويدخلون المعارك وكلّهم إيمان بأن الله معهم، هو الذي يسدّد رميهم، ليعذّب العدوّ بأيديهم. فتتعالى أصواتهم، فيما يسجّلونه من أفلام الفيديو: «استعن بالله، اللّهمّ سدّد، اللّهم سدّد». فالأهمّ أن يذكروا الله كثيرا، إذ المعركة بدأت للتّوّ: «يا أيّها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون»[1]. وفي لظى هذه المعارك يتذكّر الواحد منهم سيئاته فيستغفر، ويتقدّم بلا هوادة نحو النصر أو الشهادة. وقد يطلب الموت وهو في ثغره، لينطلقوا في الغرف العُلا من الجنّة، تلك التي ينالها من يلقى في الصفّ فلا يلتفت حتّى يُقتل. إنّهم، حسب لغتهم، يحاربون الكفر والعلمانيّة، ويقاتلون الروابط والمرتدّين والصفويين. ويضعون نصب أعينهم رهانا أساسيّا: «تجديد الخلافة على منهج النبوّة»، فيبيعون لأجل ذلك الدنيا ويقومون إلى: «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، أمّا أعداؤهم من «العلمانيين» و«الكفرة» فقد قاموا ليسقطوا، ما دام

1 – الأنفال، الآية 45.

قتالهم من أجل الأرض. وأمّا هم «الجهاديون» فيرون قتالهم من أجل الخلافة وليحكموا بما أنزل الله.

4) فقدان المناعة أمام الموت: الحالة التونسيّة:

عاشت تونس بعد الثورة مرحلة من الاضطرابات الأمنية والسياسية فسَحَتْ المجال لبداية تمأسس خلايا إرهابية فيها، فتزايد المدّ السّلفي بسرعة مذهلة، وكان من نتائج هذه القوّة المفاجئة أن اغتيل المحامي اليساري شكري بلعيد، فاختفت مؤقّتا الأصوات الداعية إلى القتل، واهتزّ البلد الذي كان قد أسند لحركة النهضة الإسلامية أكبر حصّة من الأصوات في انتخابات 23 أكتوبر 2011. وأصبح السلفيون يعلنون عن أنفسهم جهاراً ويتظاهرون بأناشيدهم الغريبة عن السياق الثقافي التونسي، ويهتفون: «غرباء» أمام وزارة الداخليّة وأمام المحاكم. فغطّى اللّون الأسود جلّ الأماكن مع تغييب كلّيّ في مظاهراتهم للعلم الوطني، بما في ذلك الأماكن السياحيّة منها. وامتدّ إلى جسد المرأة التونسيّة لِتَغيب هي أيضاً في السّواد، هذا الجسد الذي لطالما تباهى النظام البورقيبي بتحريره منذ تأسيس «مجلّة الأحوال الشّخصيّة»[1]. كلّ شيء يتبدّل بسرعة. إنّهم يرغبون في اكتساح المواقع بين يوم وليلة بعد أن كانت خلاياهم نائمة. وها هي الكتب الصفراء تنتشر أمام المساجد في قلب العاصمة التونسيّة، ومنها هذه الأسماء: «خطر التبرّج والسّفور»[2]، «وصيتي للراقي والمسترقي»[3]، «الدعاء من الكتاب والسّنة، يليه العلاج بالرّقيّ»، و«قبل أن يغلق الباب»[4]. وأهمّ القضايا التي تثيرها هذه الكتب المنشورة على قارعة الطريق[1] هي

1 – مجلّة الأحوال الشخصيّة، مجلّة تونسية تُعنى بالأحوال الشخصيّة تأسست سنة 1956.

2 – محمد بن صالح العثيمين، خطر التبرّج والسفور، تونس، مكتبة اللؤلؤة، 2013.

3 – مطاعن بن شامي بن مطاعن شيبة، وصيتي للراقي والمسترقي، (ب. ت)

4 – فهد بن عبد الرحمان الحميّد، قبل أن يغلق الباب، (بلا ذكر للمطبعة ولا التاريخ)

قضية السفور وكشف الوجه وما في ذلك من إثارة وفتنة و«قلّة دين وحياء»، والعلاج بالسحر والرّقية، وعلاج التباس الجنّ بالإنس!!. وليس ثمّة في ما هو منشور علنا من كتب ما يشير إلى الجهاد أو العنف في تونس، إلا في مستوى السّلوك اليومي من قبيل الاعتداء على الحرّيات الشخصيّة والتحرّش بالنّساء والمثقّفين. الجهاد في تونس فكرة وافدة ترتبط بمشروع «الجهاد العالمي»، تدعّمت خاصة مع تأسيس القاعدة في المغرب الإسلامي سنة 2007: «وهو تشكيل جامع يهيمن عليه أعضاء «المجموعة الجزائرية السلفية للدعوة والقتال» ويضم عناصر من «المجموعة الليبية الإسلاميّة المقاتلة»، فضلاً عن المجموعة المغربية الإسلامية المقاتلة» وجهاديين توانسة»[2]. ورغم حداثة الظاهرة الجهاديّة في تونس، ومع ذلك تروّج وسائل الإعلام لفكرة مفادها أنّ الجهاديين من تونس هم الأشدّ توحّشًا في العنف وضراوة قتالية لا مثيل لها، كما يبيّن هذا النّص: «كان للتوانسة ظهور بارز في عمليات دولية مشهدية لتنظيم القاعدة، ومن هؤلاء التوانسة، على سبيل المثال، قتلة قائد التحالف الشمالي الأفغاني أحمد شاه مسعود الذين تظاهروا بأنّهم فريق تصوير إخباري وفجّروا أنفسهم والقائد المستهدف بواسطة آلة تصوير محشوّة بمواد ناسفة في 9 أيلول/ سبتمبر 2001»[3]. وإذا ما صحّت هذه الفرضيّة فقد تكون هذه الحالة من التهافت على الموت نتيجة سدّ منافذ أمام شاب لم يجد من خيار أمامه، لصناعة أفق اجتماعي، إلاّ أن «يحرق»[4] باتجاه الغرب بحثًا عن الشّغل أو أن يحترق في معركة

---

1 – قمت بتجميع هذه الكتب من أمام المساجد التونسيّة التي كان السلفيون يسيطرون عليها.

2 – عبد الباري عطوان، ما بعد بن لادن: القاعدة الجيل التالي، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2013، ص. 219

3 – المرجع نفسه، ص. 249

4 – الحرقان مصطلح صار متداولاً في الاستعمال ويُراد به الهجرة غير الشّرعيّة إلى أحد الدول الغربيّة.

قيل له أنّها جهاد في سبيل الله. ولكنّ الفقر وانسداد الأفق المادي قد لا يدفعان باتجاه هذا الموت الكياني، قاتلاً أو مقتولا، بل إنّ حظر القول وقمع الفكر وغلق المساجد ومراقبة المصلّين لقادرة هي أيضاً على إنتاج الأصوليات والعصبيات، ممّا يُدخل الشّاب في «حال من فقدان المناعة والهدر الكياني... المعادلة صارخة في صدقها على واقعنا، فإمّا قول وفكر وامتلاك الحقيقة الذاتية، ومن خلالها حق الوجود والنماء، وإلاّ فإنّه الموت وغريزته التي تفجّر مختلف أشكال العنف التي تقضي على إنسانيّة الإنسان»[1]. هنا يكون الإرهاب مصدره هدر الفرد وقهره واستغلاله حتّى الانفجار دفعة واحدة. تلتقي هذه الفكرة مع ما توصّل إليه إدوين باكّير من نتائج في دراسته الاستكشافية حول خصائص السلفيين الجهاديين في أوروبا وأمريكا الشمالية، فقد بيّن أنّ مستجوبيه يتميّزون بإحساس عميق بالقهر المسلّط عليهم من قبل جماعات أو دول، فيرفضون القيم الغربيّة ويسعون نحو الشّهادة[2]. من هذا القهر المسنود بالجهل يُسرع الشّاب في إعلان «البيعة على الموت».

محصّلة:

يقول ماركس في بعض المواضع أنّ هناك شبحاً يطارد اليوم أوروبا: الشيوعيّة. وقياساً على هذه الجملة يمكن القول إنّ هناك شبحاً يطارد اليوم العالم: الإرهاب. وإذا قلنا شبحًا فهذا يعني أنّه بلا واقع مخصوص، فهو يبدو، على الأقل للوهلة الأولى منفصلا عن واقعه، ليصبح غير واقعيّ ومن هنا

---

1 – أُنظر مقدمة المترجم لكتاب مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، ترجمة مصطفى حجازي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص. 7.

2 - BAKKER (Edwin), *Jihadi Terrorists in Europe: Their characteristics and the circumstances in wich they joined the jihad* – An exploratory study, La Haye, Clingendael and conflict Program, 2006.

عالميته ليكون عابرا للقارات، ومن هنا أيضاً «عجرفته» العالمية وطاقته على التوالد وقدرته على المباغتة حيث لا يُتوقّع انبثاقه، إذ يستفيد كثيراً رغم «بدائيته» و«توحّشه» في القتل من الوسائط الرّقميّة. هذا النمط من العنف الجذري يقع خاصّة على الجغرافيا التاريخية العربية دونها قدرة إلى حدّ الآن على مواجهته. لماذا؟

لماذا لم يستطع التاريخ العربي أن يواجه جروحه الدامية، وأن ينسى ما وقع فيه من حروب مدنيّة وخيانات، تستيقظ كلّ مرّة لتشتعل فتنها من داخلها؟ لماذا لم يتمكّن أصحاب المذاهب الدينيّة كالسنّة والشيعة من أن يتأمّلوا، كما دعا إلى ذلك دريدا، فكرة العفو تأمّلاً صارماً[1]، تأمّلًا يفضي إلى دراسة العفو ضمن السياقات التاريخية والثقافية التي انقسم فيها المسلمون إلى مِلل ونِحل متقاتلة؟. وإذا ما ظلّت دراسة العفو مع أحداث التاريخ معلّقة فإنّها ستولّد صراعات جديدة كلّ مرّة، من داخل المذهب نفسه أوّ من داخل الطائفة نفسها. وها إنّنا نشهد اليوم صراعا داميا في اليمن مثلا بين «أنصار الله» و«أنصار الشريعة». وصراع آخر ينذر بتفكّك المجتمع والدولة في العراق، وآخر في سوريا لم يسبق له مثيل في تاريخ الشام. هذه المصالحة مع التاريخ لا بدّ أن تقع حتّى يهدأ العالم الإسلامي، ولن يحصل ذلك بدون مقاربة ثقافية جديدة تفعل في ذاتها بنقد تاريخها وإخراج المعنى العقلاني التنويري منه. ومنها مقاربة يوسف الصدّيق حين رأى «أنّنا لم نقرأ القرآن»[2] بل تلَوّناه، مع أنّه وبشكل مفارق يبدأ بكلمة «إقرأ»،

---

1 - Jacques Derrida, «*On Forgiveness*» in: Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Thinking in Action, London, New York: Routledge, 2001, p. 28

2 - Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Editions l'Aube, 2013.

أي فكّر وافهم وحلّل وتحاور مع النّص وخرِّج الحيّ من الميّت. ومع ذلك ظلّت قراءتنا له تفهم وتفسّر دون أن تقرأ.

المسألة الاجتماعية أيضاً يمكن أن تكون مدخلا أساسيًا لفهم ذهنيّة الإرهاب وقدرته على التوالد في تجلّيات مختلفة كلّ مرّة. فالإرهاب يمكن أن يتوالد في المجتمعات التي تراقب الاجتماعي وتغتاله لحظة بلحظة. وفي بعض السياقات العربيّة ما يدفع باتجاه التساؤل عن وجود مجتمع أصلا، إذ أنّنا إزاء مجتمعات تعيش بالتوازي ينغلق فيها المجتمع المحلّي على نفسه في فضائه الخاصّ، ويُتْرك الفضاء المفتوح إلى الأجنبي، إلى العمالة الأجنبية التي تُسيطر على الأماكن العامة المفتوحة، مثلما هو الحال في المجتمع السعودي. الاجتماعي خطر محض على السّلطة لذلك يجب تفكيك أنسجته حتّى لا يتبلور رأيا عامّا. كلّ شيء خاضع للرقابة بمختلف أشكالها حتّى أنّ الأب لا يزور بيت ابنه في غيابه، وكذلك الأخ والعم والخال. وتحسّ في الغالب أنّك إزاء مدن بلا بشر، فالكلّ يدخل فقّاعته لا يخرج منها إلاّ عند الضرورة. إنّها شعوب بلا مجتمعات.

الذي حوّل «داعش» في العراق اليوم من بضعة آلاف إلى عشرات الآلاف بين يوم وليلة، وقد تتحوّل إلى مئات الآلاف هي مظاهر التمييز الطائفي ومختلف أشكال الإقصاء الاجتماعي والاقتصادي والديني. إنّهم المطرودون من الجيش العراقي والمقصيّون من قادة البعث وقادته والبطّالون والمهمّشون والفقراء، النّاقمون على سوء توزيع الثروة وهدر الإمكانيّة. إنّهم أولئك الذين انسدّت أفق التعليم لديهم، فباتوا على قارعة الطّريق. وهم بعد هذا وذاك من شرّدتهم الحروب المتواصلة طيلة عشرات السّنين من حرب الثماني سنوات مع إيران، والحرب على العراق سنة بدءً من سنة 1991 ثم حصارها حتّى سقوطها على يد الأمريكان سنة 2003. وها هي إيران تنهش ما تبقّى من جسد مريض، ثأرًا ونهبًا.

ثمّة عامل آخر يبدو حاسما في تنشيط الإرهاب وتأجيج ناره يتمثّل في ما يعيشه العالم الإسلامي من هزيمة في عقر داره باجتياح العولمة لكلّ انماط الحياة التقليديّة فيه. العولمة تقتلع بعنف وبسرعة كلّ التقاليد الثقافيّة السائدة بما في ذلك من حياة روحيّة، ممّا يجعل الإرهاب ردّة فعل دفاعيّة عاجزة، أو تمرّد عاجز ضد عدوّ لا يمكن قهره[1] عملياً. ولهذا نمط الحياة الغربيّة شرّاً محضًا على الدّين، مع أنّه يثير الإعجاب على نحو سريّ لما فيه من فتنة. يحاربون التقنيّة الغربيّة ويستعملونها في كلّ شيء، ويشيطنون النّسق اللباسي الغربي ويرتدونه، ويكفّرون العلمانيّة ويستفيدون من مكتسباتها ومنها الحرّيّة والديمقراطيّة.

---

1 - الفكرة لهابر ماسورد تفيك تابجيو فانابورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغنهابر ماسو جاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص. 77

الفصل الرابع

الحرب... مشهداً

1) الحرب في رحم الصورة:

بداية الحرب صورةٌ محاربةٌ تضع حدّا لها أو تُشعلها. أوّل جنديّ يُزجّ به في غمار الحرب صورة محاربة تُظهرُ لتُخفي بحسب الرّهان. وخلف عين الكاميرا التي التقطت الصورة عين المصوّر الصحفي الذي له رهاناته الخاصة هو أيضاً وزاوية نظره التي ترى بحسب انتمائه الاجتماعي والأيديولوجي والسياسي.

منذ الحرب العالميّة الأولى دخلت الصورة بأكثر قوّة من ذي قبل في القتال لتكون حاسمة في بعض المواضع. فالصورة كشفت فيما كشفت بشاعة الحرب الفيتنامية كهذه الصّورة لفتاة محروقة سنة 1967. تهرع الفتاة عارية باتجاه التصحافيين وقد احترق نصف جسدها جرّاء لظى قنابل النابالم المحظور استخدامها دوليّاً. هذه الصورة كانت سبباً في وضع حدّ لهذه الحرب بعد أن انتبه العالم إلى بشاعتها.

صورة رقم 1:



الصورة الثانية التقطها (Heinrich Hoffmann) الذي سيصبح فيما بعد الرفيق الدائم لأدولف هتلر. التقطت هذه الصورة في 2 أوت 1914 في مونيخ: حشد كبير يتزاحم احتفاء ببداية الحرب الألمانية على روسيا. تحقّق الصورة فائدة أولى عامّة مفادها الاحتفاء الألماني بالحرب على روسيا دون أن تحيل إلى كثافة مخصوصة. هذا المستوى الأوّل يسمّيه رولان بارت في الغرفة المضيئة بالستيديوم: (Studium) أي الاستثمار العام للصورة دون التركيز بحدّة على شيء ما. إنّه الانجذاب النفسي، العاطفي، نحو صورة بشكل متسرّع، الحقل الشاسع للرغبة الفاترة، والاهتمام البارد، والذوق غير المتناسق: أحبّ / لا أحبّ. وفي مستوى ثان يظهر رحم الصورة أو ما يسمّيه بـ: (Punctum) أو نقطة الرؤى التي تغمر المشهد وتسيطر عليه على صغرها، تخترقه لتخرج منه قويّة كسهم أو ثقب صغير غامر[1]، لتحدّد أهمّ كاريزمات الحرب العالميّة الثانيّة وعلى رأسهم الفهرر (Fuhrer) أو القائد.

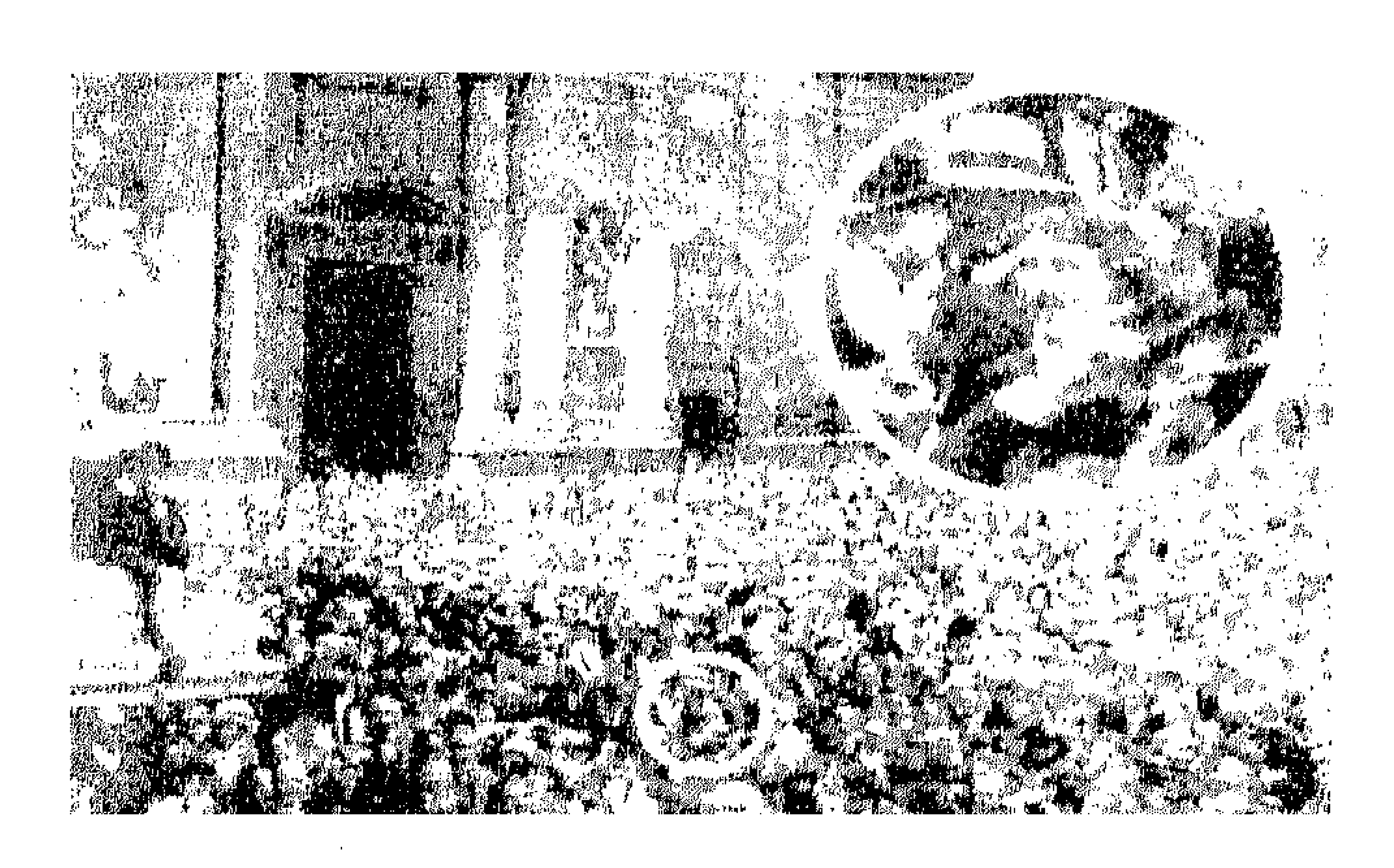
قُتل في الحرب العالميّة الأولى عشرة ملايين شخص وشوّه وجرح ضعفهم وبلغ عدد الأيتام تسعة ملايين وعدد اللاّجئين عشرة ملايين. هذه الانعكاسات الاجتماعية حاضرة اليوم في فلسطين والعراق وسوريا وليبيا ولبنان وأفغانستان وفي مناطق أخرى من العالم العربي، وهذا ما أدّت إليه الحربيْن الأولى والثانية من روابط هيمنة وقوّة، ولكن مع فارق أساسي أنّها تقع بلا حرب حقيقية. وأن يعيش الطرف المغلوب أهوال الحرب بلا حرب فهذا معناه إعفاء الغالب (أمريكا والغرب في اللحظة الراهنة) من المسؤولية الأخلاقيّة للحرب. وهناك اليوم سعي إلى إعادة تشكيل الخرائط كما غيّرت الحرب الأولى جغرافية أوروبا السياسية تغييرًا واسعًا. لقد اختفى الحدث الحربي خلف جمالية الصورة المحاربة بعد أن

---

1 - Roland Barthes, *La chambre claire*, Paris, Gallimard, 1980, p. 37

انتبهت الأطراف المحاربة إلى أن تأثيرها وقدرتها على الحسم تفوق وقع القنبلة. تذهب أطروحة جون بودريار في نفس هذا المعنى، فهو يقول ببساطة أن حرب الخليج لم تقع بالمرّة، وفات الأوان على حرب عالمية حارّة لأنّ الحرب الباردة امتصّت حرارتها على مرّ السنين. ولكنّ الذي يخفيه بودريار أو لا يراه هو نتائج حرب على الأرض دون أن تدور رحاها فعليًا. ما غاب في ظنّي هو الحدث، الحرب، ولكن حلّ خرابه وقدرته التدميريّة.

صورة 2:



من هذه الصورة وما تلاها سينتبه العالم إلى أهمّيّة الدعاية في الحروب وتوجيه مسارها. وستظهر دراسات مؤسسة تبيّن أهمّيّة التحكّم التوجيهي والتضليلي للمجتمع عبر وسائل الاتصال الجماهيري، دراسات مهّد لها «غيستاف لي بون» (Gustave le Bon)[1]. منذ بداية القرن العشرين بنظرة دونية لحشود يراها مجرمة، إذ يدين كل أشكال المنطق الجماعي ويرى فيها انحطاطا في مسيرة التقدّم للمجتمعات البشريّة. وينتهي عصر الحشود مع غابريال تارد ليعوّضه

1 - Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2003.

«بعصر الجماهير» الذي يتقدم بواسطة التنشئة الاجتماعية. وبعد هذه الدراسات الممهّدة تبدأ مع هارولد لاسويل (Harold Lasswell) نزعة بحوث وسائل الاتصال الجماهيري خاصة مع كتابه الشهير «تقنيات الدعاية خلال الحرب العالميّة». وهو من المؤلفات الأولى التي قدّمت قراءة لحرب (1914-1918) الموصوفة بالحرب الشاملة. فقد أظهرت هذه الحرب أن وسائل الاتصال قد غدت أدوات ضرورية في إدارة الرأي العام من طرف الحكومات، سواء تعلق الأمر بالرأي العام الموجود في الدول الحليفة أم في الدول المناوئة[1]، لتصل الدعاية السياسيّة أوجها مع الحرب العالميّة الثانية إلى الحدّ الذي صار معه الحديث ممكنا عن «اغتصاب الجماهير» مع سيرج تشاكوتين[2] التي تنقاد مطيعة لمضامين الدعاية السياسيّة.

تتجاوز اليوم براديغم التأثير الذي تندرج ضمنه كتابات لاسويل إلى فرضية صناعة الوسائط الإعلامية للحرب التي لا تكتفي اليوم بالتأثير كما «وخز الإبرة»، بل تصنعها وتوجّه أحداثها وقبل ذلك تقوم بإخراجها صورةً ومشهدًا لتجعلها مقبولة ومستساغة. هناك اليوم إخراج سنمائيّ للحرب تبدو الطاقة التدميريّة فيها مشهدًا فنّيا وإغرائيّا يثير اللّذة، يحجب بعدها التدميري والدموي ليُعوّض بتمظهر (Paraître) تجميلي لا يخلو من إثارة وحتّى من لذّة بالمعنى اللّيبيدي للكلمة. يبدو هذا في كيفيّة إخراج الصورة المحاربة خاصّة حين يُعلنها رئيس البيت الأبيض بطريقة مسرحيّة مظفّرة. جراحات الحرب تُعرض بطريقة تجميليّة تشرعن عنفها وتجعلها مطلوبة. يقول جون بودريار في هذا المعنى: «الحرب، ومعها أشباه المحاربين، ومحاربون افتراضيون في الشاشة

---

1 - Mattelart Armand et Michèle, *Histoire des théories de la communication*, Editions la Découverte, Paris, 2004, p. 40

2 - Serge Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1952

(des guerriers présomptifs)، الذين نراهم يتأملونها طول اليوم، هـذه الحـرب تنظر إلى نفسها في المرآة: هل أنا جميلة بقدر كاف، هل أنا إجرائيّة بـما يكفـي، هـل أنـا مشهديّة بما يليق بي، هل أنا شديدة الاتقان لألج المشهد ولوجا تاريخيّاً؟»[1]. والعنايـة بالجانب المشهدي، الجمالي، وحتى الإغرائي للحرب مـردّه معرفـة مـسبقة بنتائجهـا حتّى قبل وقوعها، فبمجرّد إعلانها والاتفاق عليها تبدأ مظـاهر الاحتفـال بنـصرها المظفّر لأنّها مبرمجة رقميّا أمام عدوّ يرونه بدائيا، على الأقل من الناحية التقنيّة.

مازلت أذكر ذلك المشهد «العجيب» الذي بُثّ ليلة كـانون الثـاني/ ينـاير 1991، ليلة الهجوم على بغداد. لقد أُضـيء سـماء بغـداد بـما يـشبه النّجـوم التـي تتساقط بإيقاع منظّم استعراضي نحو الأرض، لكأنّ «بالنجوم تنزل من السّماء إلى الأرض»[2]. كانت تلك النّجوم قنابل مدمّرة تسقط على رؤوس الأطفال والنساء والشيوخ والعساكر. وفي حينها كتب يورغن هابرماس يـدعونا إلى مقارنـة تلـك الحرب بـ: «ألعاب الفيديو، ومع ما يغيظ في البّرنامج الإلكتروني، وهـو اللّعـب وإعادة اللّعب، على نحو لا يمكن مقاومته»[3]، ومهما يكن فقد: « كنّا جميعا، نحن المراقبون من الخارج، على وعي تام بأنّ جزءا كبيـراً مـن الحقيقـة، أعنـي بحقيقـة البعد القتالي للحرب، قد مُنع عنّا. وربّما كان وعينا بهذا الحجب هـو مـا حـرّض قدراتنا الخاصة على تخيّل الأمر، فقد أكملت المخيّلة تلك المساحة الـسوداء عـلى شاشة التلفاز التي فرضتها الرّقابة»[4].

---

1 - Jean Baudrillard, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991, p.23

2 – عنوان مقال كتبه تيودور أدورنو عن التنجيم والارتباط اليومي به.

3 - Jürgen Habermas, «*The Gulf War*», in: Habermas, The past of future, Taylor Francis, 1997, p. 6

4 – المرجع نفسه، ص. 5.

وبما أنّ الحرب صارت مشهديّة، جماليّة، فلم يعد من المهمّ الحديث عن نتائجها بل عن كيفيّة إخراجها وإنتاج أبطالها بحسب ما يُناط إليهم من أدوار ضمن الرّكح وقواعد اللّعبة فيه. هنا يجب على المغلوب أن يظهر في صورة البدائيّ الذي ينتمي إلى الشعوب التاريخيّة. وهنا التاريخ منظور إليه بمعناه الماضوي، المحنّط، الفاقد للسيرورة. وسيكشف هذا التصوّر الجديد للتاريخ معاني مختلفة للغلبة والقوّة. الشعوب حديثة النشأة، أو تلك التي لا تاريخ لها بمعناه الممتدّ تصبح صاحبة الكلمة الفصل. أمّا الشعوب المثقّلة بتاريخ مداه الزّمن الطّويل، العراق مثلاً، أو بلاد الرّافدين، فيتمّ إخضاعها بشعوب «التاريخ القصير» (أشير هنا إلى احتلال أمريكا للعراق). بعد الحرب العالميّة الثانيّة، وبشكل مفارق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ستصدره الأمم المتّحدة سنة 1948 سيشرّد شعبٌ تاريخي صار مستباحا: فلسطين، ليحلّ محلّه شعب «بلا تاريخ»: «شتات اليهود». ومنذ ذلك التاريخ اختلّت موازين القوى، لتبدع أشكال جديدة من المواجهة تقوم على المقاومة أو حرب العصابات أو حرب الاستنزاف.

الحرب اليوم صارت بمثابة الفلم السينمائي تستعيد تقريباً أفلام هوليود وأفلام جيمس بوند بما فيها من ثنائيات الخير والشرّ: في هذه الحرب يتمّ إخراج العدوّ بحسب ما يراه البطل وتنميطات المخرج ورهاناته. فالآخر، كعدوّ، يُنتج ضمن آخريّة جذريّة، أي في نمط مثالي للتوحّش. والنمط المثالي هنا منظور إليه بالمعنى الفيبيري للكلمة، حتى يظهر في أقصى صوره تطرّفا وقصوويّة. كذلك تمّ إخراج صدّام حسين قبل قتله، واليوم يتمّ إخراج «داعش» وخلقها قبل القضاء عليها.

بعد الحرب العالميّة الثانية دخل مفهوم الحرب في أزمة مزمنة. انطلقت الأزمة منذ أن صارت الحرب «باردة» بما فيها من توازن للرّعب. لكنّ هذا

التوازن اختلّ منذ انهيار الاتحاد السوفياتي لتسيطر على العالم قوّة واحدة، غاشمة، لها امتداد امبراطوري. بعدها لم يعد ممكنا الحديث عن حروب بالمعنى التقليدي على الأقل، بما في ذلك من جيوش تتواجه على أرض المعركة. ممّا فسح المجال لتوالد أشكال جديدة من التهديد والرّدع يلجؤ إليها الضعفاء في هيئة جماعات افتراضيّة لا تظهر إلاّ فجأة في وسائل الإعلام. ويبدو أنّ هذه الجماعات لا تناور إلاّ في حدود الهامش المسموح لها لتتحرّك فيه. غير أنّها تزعج أحياناً، على غير المتوقّع، فتفاوض برهينة أو تهدّد بتفجير، أو تُرعب بحزام ناسف لفرض التّبادل. وذاك لا يعدو أن يكون ردود فعل انتقاميّة لا ترقى إلى مستوى الحرب. فضمن هذا المشهد الجديد نسفٌ لمنطق الحرب القديم: المنتصر لا يقدر على إبادة عدوّه رغم ضعفه، فقد يخرج له من بين أضلعه ليزعزع رمزيّة القوّة لديه، كما حدث في تفجيرات 11 سبتمبر 2003. وقد يربك دولة ويتحكّم في قرارها السيادي بمجرّد مناورة برهينة، من الصحفيين في الغالب، هنا وهناك.

ومنذ أن صارت الحرب تكنولوجيةً ورقميّةً أضحى الخصم الذي لا يمتلك سوى العقيدة والتاريخ ميثولوجيًا وسرياليًا وحتّى دونكيشوتيا أحياناً، يواجه بالخيول والسّيوف عدوّاً يستقرّ بصواريخه وطائراته في القمر أو في المحيطات. هذا الخصم الذي لا يمتلك الأسلحة الرقميّة صرعته المسافات والطائرات فعاد إلى الكهوف والجبال وحرب العصابات بكرّها وفرّها. من يمتلك السّماء بأقماره الصناعيّة وطائراته التي لا تُرى صار يتحكّم في الأرض ليضع لمعنى الحرب حدّا. ولمّا صارت السّماء إلكترونيّة وآل النّصر إلى من يسيطر عليها، قام الطرف الآخر الدونكيشوتي، العقائدي، بتحنيط التاريخ ليستمّد القوّة من أسلافه الذين كانوا يقاتلون وينتصرون بالسيوف والخيول. الحرب ضمن هذه الموازين الجديدة للقوى باتت صورة، ولا شيء تقريباً غير ما تنتقيه الشّاشة

وتقوم بإخراجه، فتُظهر لتُخفي. ولكنّ هذا الخصم «البدائيّ». المنبثق من صفحة من صفحات التاريخ ليس بدائيّا بما يكفي، فقد شاهد قوّة خصمه وتعلّم منه حيله ومناوراته حين كان لاجئاً أو منفيّاً لديه كما كان الحال في بريطانيا أو في أمريكا. ولكنّه ظلّ جاهلا باستراتيجياته ورؤيته إلى المستقبل. فالقاعدة وداعش وكلّ الجماعات الجهاديّة، وحتّى صدّام حسين أيضاً، كلّهم يؤدّون دورا في وقت وجيز وبلا تكاليف ضمن استراتيجيات الهيمنة على موارد المنطقة العربيّة. ولأنّ العدوّ صار في خدمة عدوّه دون أن يدري، كما في حالة داعش وحتى صدّام حسين في غزوه للكويت، فيتمّ تضخيم صورته والمبالغة في إظهار مخاطره على نفسه وعلى العالم.

2) حرب بلا معارك:

الحرب صارت بلا معارك وبلا قتال أو مقاتلين يتواجهون في سّاحة الوغى: الحرب والقتال والمُقاتلُ والمعارك وساحة الوغى مفردات لم تعد وظيفيّة في القاموس الحربي في هذا الزّمن، زمن البرمجيات الرقميّة في المخابر. ولاستعادة تاريخ كان مظفّرا، عربيّا على الأقل، خرج مقاتل سرياليّ من قاع التاريخ والأساطير، يحاول أن يُخرج الحيّ من الميّت، فيركب فرسا ويحمل سيفا ويلبس الماضي ليواجه قنابل مصوّبة بأشعّة الليزر، ويواجه الصواريخ، تساهم شركات الأسلحة في تصنيعه بتضخيم صورته وتهويل مخاطره. العدوّ اليوم يُصنّع في أجهزة المخابرات وفي غرف العمليات العسكريّة والاستراتيجيّة.

الحرب انتهت، إلاّ في الصورة، وعلى شاشات الفضائيات، ولم يعد ثمّة خارجها إلاّ الغارات الجويّة، هي بمثابة العمليات الجراحية، ينفرد بها حلف يفوّض نفسه بحسب الحاجة ليحارب باسم المجتمع الدولي، فآلت إليه الكلمة

الفصل في كلّ المواجهات والمنازعات. وليس للطّرف المغلوب إلاّ انفجار الجسد لخلق توازن آخر للرّعب. لم تعد ثمّة عقيدة حربيّة. وحدهم الضعفاء يعتقدون في الحرب. أمّا الأقوياء فلهم فيها رهانات أخرى، منها ما هو استعراضيّ، ومنها ما هو دعائيّ واقتصاديّ، ومنها ما هو ردعيّ لجهة ليست طرفا في الحرب بل طرفاً في المنافسة الاقتصادية، فتصّفي أمريكا، مثلا، حسابها مع الصين في سوريا أو العراق، أو السودان على سبيل الممكن. ومنها ما يدخل ضمن رؤية استراتيجية بعيدة المدى أحياناً. كلّ شيء حاضر في حسابات القويّ إلاّ الحرب لأنّه يعرف أن لا خصم حقيقيا له فيها.

الحرب العالميّة الثانية هي آخر الحروب. ومع نهايتها صارت الحرب ليست سوى كلمة، فإمّا «باردة». أو غاشمة، مختلّة الموازين، يعتدي فيها طرف غالب، مظفّر، على طرف فقد كلّ أسلحته ولم يعد يمتلك إلاّ العقيدة والتاريخ أو «جسدا يتطاير شظايا قذائف»[1]. ننتقل في الاستعمال من «الحرب ضد...» إلى «الحرب على...»، وفي ذلك انتقال من قوّتين متضادتين في حالة حرب، إلى قوّة واحدة تفرض منطقها وتفعل ما تشاء باسم القانون الدولي. ولأنّها حرب غاشمة، معلومة النتائج مسبقا لعدم تكافؤ القوى، فإنّها تلجؤ إلى الاستعراض عبر الدعاية لتحسين صورتها: حرب جميلة، قنابلها نظيفة، وأسلحتها الجرثوميّة تنزل ليلا منْ علَى أربعين ألفَ قدم لتنظّف الأرض من آثام أهلها!.

لقد باتت الحرب غامضة، مبهمة، سريالية، فوق واقعيّة. والعدو فيها يُخلق ويُصنّع بين عشيّة وضحاها بحسب الحاجة وبحسب الرؤية الاستراتيجية للقويّ. فها هي داعش تظهر فجأة قوّة زاحفة على الأرض دون أن يكون لها

1 – محمود درويش، مختارات شعرية ونثرية، دمشق، صفحات للدراسات والنّشر، 2009، ص. 285

تاريخ، ومع ذلك تغزو مُدنًا وتفتك مواقعَ وتهزّ العالم ولو ظرفيّا. ومعها يصبح السؤال ممكنا: هل أن الحرب على داعش هي حرب واقعيّة أو سريالية أم هي مجرّد خدعة شبيهة بالخدعة السينمائيّة؟ كلّ شيء فيها مخطّط له مسبقا، لا شيء مفاجئ، خارج عن البرمجة والتوقّع من جهة المهيمن. أمّا من جهة الجمهور فعود على بدء كما كان العالم في الحربين العالميتين الأولى والثانية عرضة لما سمّاه سيرج تشاكوتين بـ: «اغتصاب الحشود» إعلاميّا عبر الدعاية السياسيّة والتجاريّة[1] أو في الحدّ الأدنى التحرّش بها حسب عبارة جون بودريار (Jean Baudrillard)[2]. التحرّش بالمشاهد يظهر في أقصى حالاته في الكيفيّة العجائبيّة (Exotique) التي يُقدَّم بها العدوّ أو الخصم.

المعركة اليوم، إن كانت هناك معركة، تدور رحاها في التلفزة بشكل خاص، وفي الوسيط الإعلامي بشكل عام. التلفزة تنتج العالم وتناقضاته في شكل معلومة وتعطي معنى لهذه المعلومة بالمحتوى الذي يريده المتحكّم فيها خلف كواليس الشاشة. ولهذا السّبب صرنا نفاجَؤُ بواقع نعيشه قسراً دون أن نشارك في إنتاجه. لقد أكل الوسيط الرّسالة وصار هو الرّسالة، إذ أعطينا بعض البريق لمقولة قديمة لـ: McLuhan.

3) جماليّة الحرب:

للصورة كفاءة إغرائية وسحريّة تخفي معاني «الحرب القذرة». فحتّى لا تتّهم الحرب ببعدها التدميري وقدرتها على القتل والهدم ونفي الحياة، يُشتغل كثيراً اليوم على ما فيها من فتنة وجمال تنقلها الصورة. يتعلّق الأمر بوضع حدّ

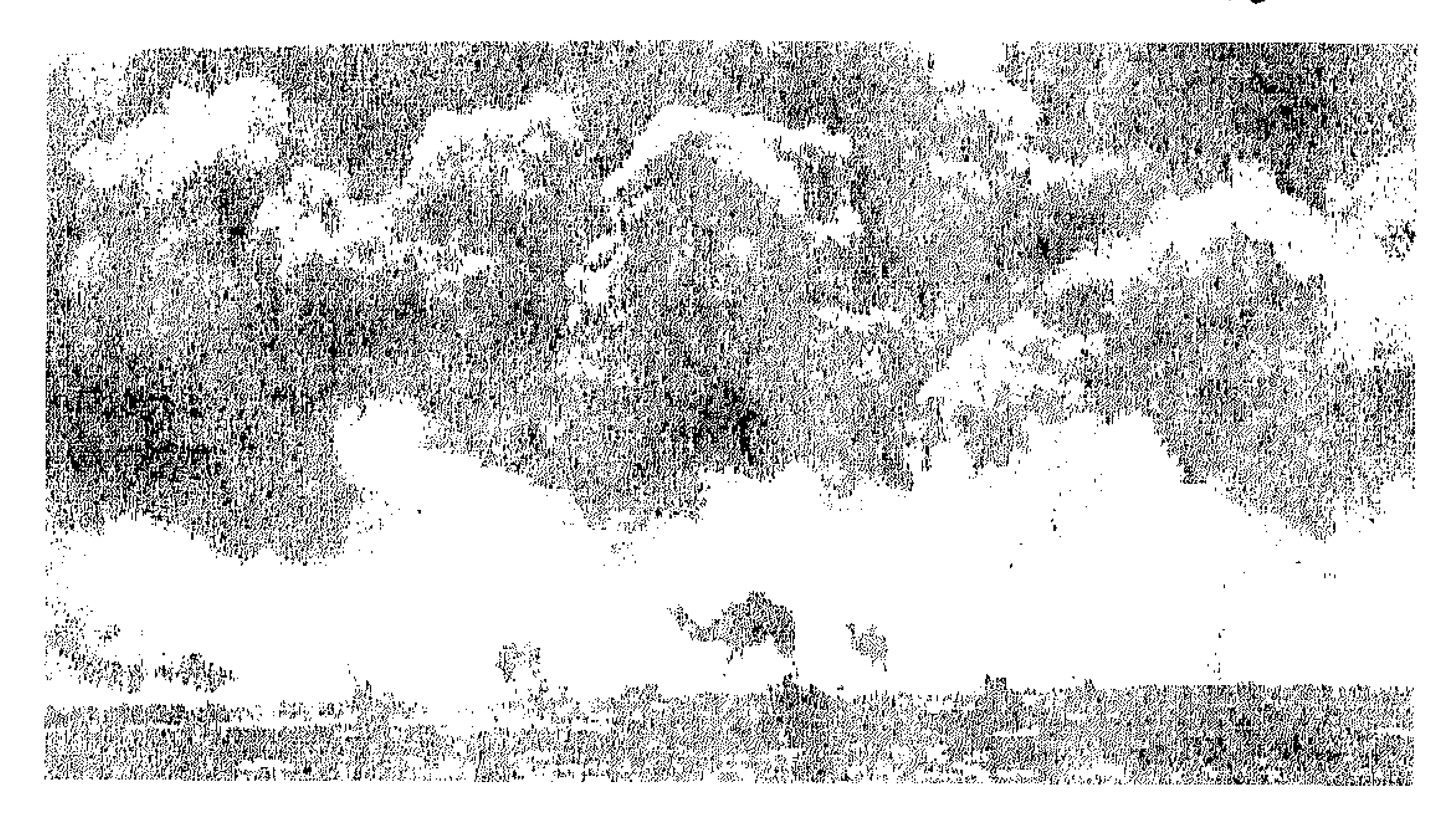
---

1 – البعد التجاري في الحرب يظهر في الترويج للأسلحة وآخر تطوّراتها.

2 - Jean Baudrillard, *La guerre du golfe n'a pas eu lieu*, op.cit., p. 83

لواقع الحرب بترويج نسخة منه خلاّبة. إنّه طرد للواقع بتسويق خياله كهذه الصورة[1]:

(صورة عدد2)



سحب من الدّخان المتلبّدة محمولة على نار هائلة تنبعث منها كأنّها الخلق، أو يوم البعث الأوّل على أرض رماديّة اللّون كدخانها، أرض قفر إلاّ من بعض الكلإ لجمال ألفت الحياة في واد غير ذي زرع، فما همّها النّار، ولا همّها سحب الدّخان، بل لعلّها منه أو هو منها. لولا الجمال لكان العدم تدحضه ببعض الكلإ تسعى إليه رغم الحريق، بل إنّها لا توليه اهتماما كأنّه لم يكن ما دام ليس الأصل. وأكثر ما يقلقها فيها ما ينبعث منها من رائحة النّفط التي أتت على الطبيعة الحيّة فأفنتها أو تكاد. وأفنت معها السّماء، أو أخفتها. إنّها طبيعة لا سماء فيها فقد اختنق هواؤها بلهيبها ودخانها. الستيديوم في هذه الصورة، أي بعدها الاستشاري العام هو هذه السحب المتفجّرة كأنّها القنبلة النوويّة في انتشارها. أما رحم الصورة، «البونكتوم» (Le point punctum) أو الوخزة فسعي الجمل نحو الكلإ، فما همّه الحريق.

---

1 – صور لآبار نفطيّة في الكويت سنة 1991 حين دخلها الجيش العراقي، فأحرق بعضها.

الصورة 3:



الصورة الثالثة كالثانية يتلبّد فيها دخان الحرب فتختفي السّماء إلاّ الأصل يظلّ شامخاً غير مبال بما حوله من دمار: الجمال والنّخيل. وهما رمزان يكاد كلّ منهما يحيل حصرا إلى البيئة العربية، كأنّ بالحرب لا يمكن أن تدور رحاها إلاّ على هذه الأرض الذي جُبلت على تحمّل التدمير.

الفصل الخامس

تاريخ الدّم وبعض تمثلاته في الثقافة العربية

1) الدّم كقيمة:

الدّم شرفٌ في الثقافة العربية. هذه أولى إيحاءاته. منذ عنترة بن شدّاد والدّم ما يزال وثيق الصّلة بالشّرف: شرف القبيلة والأسرة والمرأة. ولا يسلم هذا الشّرف دون إراقة الدّماء إن كان رفيعا. يقول أبو الطيّب المتنبّي في هذا المعنى:

لا يسلم الشّرف الرّفيع من الأذى

حتّى يُراق على جوانبه الدّمُ

وقبله عنترة بن شدّاد أسطورة الفحولة العربيّة كثيراً ما وشّح استعاراته الشعريّة بالدّم: ثلاثيّة تلازم شعره: الشّرف والدّم والسّيف. إنّه يتوسّل الدّم حين يكرّ، ويذكره حين يحبّ:

ولقد ذكرتك والرّماح نواهل منّي

وبيض الهند تقطر من دمي

وفي بعض صوره الشّعريّة ما يجعل من شراب الدّم في جماجم رؤوس العدوّ علامة شدّة وبأس كهذا البيت:

وإنّي شربتُ دمَ الأعادي

بأقحافِ الرؤوسِ وما رويتُ[1]

إنه يتوسّل باستعارة أقحاف الرؤوس أي جماجم البشر ليردّها إناء يرتوي فيه من ضمإ لدماء العدوّ. والبدء بعنترة حين تفكيك عناصر إشكاليّة تبحث في

---

1 – عنترة بن شدّاد، ديوان عنتر، بيروت، مطبعة الآداب، 1893، ص. 19

صورة الدّم مردّه أنّ هذا الشّاعر يمثّل نمطا مثاليّا للفارس الذي يختصر قيم الفحولة في الثّقافة العربيّة. وليس عنترة شاعر مفرد بل قد يكون شعره وما وصل إلينا منه صياغة متواترة لضمير جمعي عبّر عن نفسه في صورة الشّاعر - الفحل. وكثُرٌ، قطعا، هم الشّعراء الذين توسّلوا الدّم لإبراز قيمهم وإثبات فحولة شعرهم.

وعلاقة الدّم بالشّرف تظهر في أوضح صورها في ما يرافق ليلة الدُّخلة من طقوس عبور تقوم على فضّ الفَرْج ليلة الفرَح، بما في ذلك من علامة مضاعفة أوّلها الشّرف بالنّسبة للعروس وأهلها، وثانيها الفحولة من جهة العريس وعشيرته. وكلّما سارع العريس في فضّ غشاء البكّارة كان ذلك مؤشّر سلامة في العلاقة الاجتماعيّة. وفي بعض الأرياف التونسيّة لا تبرح أمّ العروس مكانها حتّى تعود محمّلة بقطعة قماش بيضاء موشّحة ببقع دم علامة على شرف الأسرة. حينها يبتهج الجميع وتنطلق الزغاريد ويبدأ ضرب البارود. وما كان للفرح أن يتواصل لو أنّ شرف العروس لم يتوّج بالدّم. هكذا يكون الدّم شرط الفرح واستمرار علاقة المصاهرة ودونه القطيعة، وحتّى الموت في بعض الحالات. الدّم والجنس ثنائية لازمة في الثقافة العربية حتّى يتحقّق الشّرف، وتتغاضى هذه الثقافة تماما عمّا تتحمّله المرأة من ألم وأذى لأنّ ذلك من طبائع الأمور. ومن هنا يبدأ التطبيع مع الدّم ليتحوّل إلى سرّ من الأسرار الكبرى للخصوبة والحياة.

وفي ما هو متداول من أمثال شعبية ربط بين الدمّ وإزالة الهمّ. يقول المثل الشّعبي التونسي: «إذا سال الدّم، زال الغمّ». حتّى أنّ الذابح بعد ذبحه لخروفه يخضّب يده بالدّم ليرسم أصابعه الخمسة على الجدار إبعادا للأذى وللعين. ولعلّه مثل يستمد شرعيته من مدّة ممتدّة في الثقافة العربيّة. فجريان الدّم والنّحر مؤشّر خلاص في الإسلام.

ولولا النّحر لتصدّع كيان الصّحابة يوم الحديبيّة، ولذهب ريح المسلمين

على الإطلاق[1]. كان هذا لمّا احتجّ الصّحابة على صلح يحرمهم دخول مكّة في عامهم ذاك، فلمّا نحر الرّسول وحلق نحروا وحلقوا فزال الصّدعُ. وممّا يُنسب للرّسول صلى الله عليه وسلّم أنّ خطب في قريش قائلاً: «استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذّبح»[2]. هذا الحديث تعتبره بعض السّلفية الجهادية الطريق القويم مقاومة ما يسمّونهم أئمّة الكفر.

الدّم طبيعة تحوّل إلى علامة تاريخيّة اتفاقيّة في الثقافة العربية تشير إلى الحلّ بعد الحيرة، تشير إلى الخلاص. كذلك كانت قصّة ابراهيم الخليل حين أمره ربّه بذبح ابنه اسماعيل (عليهما السلام). ولّما صدّق الرؤيا جاءه.الحلّ من السّماء:

«وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبُنَيَّ

---

1 – في صلح الحديبيّة كانت «أم سلمة» مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في رحلته إلى مكة. هذا الصلح وصفه القرآن الكريم بالفتح المبين مع أنّ الصحابة أنكروه في البداية لرغبتهم في دخول مكّة خاصّة المهاجرين منهم الذين تركوا ديارهم وأسرهم فيها. وهنا يذكر التاريخ دور أم سلمة في حفظ جماعة المسلمين ووقايتها لهم من التدهور إثر الأزمة النفسية التي انتابتهم بعد شروط صلح الحديبية وعودتهم للمدينة دون دخول مكة. فقد اعتبر المسلمون ما حدث نوعاً من الذلة... وحين طلب منهم الرسول قبل عنودتهم إلى المدينة أن يحلقوا رؤوسهم ويذبحوا الهدي تحللا من الإحرام لم يفعلوا ومنهم صحابته فكررها ثلاث مرات فلم يقم أحد منهم فدخل على «أم سلمة» غاضباً وقال: هلك المسلمون، فردت قائلة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك.. فخرج رسول الله فلم يكلّم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بيده ودعا حالقه فحلقه.. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً». أُنظر تاريخ الطبري لأبي جعفر محمد الطبري، الجزء الثاني، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، 2010.

2 – محمد عبد السّلام فرج، الفريضة الغائبة، منبر التوحيد والجهاد، أنظر عماد عبد الغني (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص. 1260.

إِنِّيَ أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِيَ إِن شَآءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَن يَإِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَآ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ * وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ»[1].

وهنا حقل دلاليّ كامل من الألفاظ التي توالدت في اللغة والثقافة العربيتين يشير إلى معاني التضحية والفداء والايثار تظهر في مفردات من قبيل الذّبح والذبيحة والأضحى وذبيح الله والنّحر. والمثير أن في النّحر كما ورد في لسان العرب معاني إيجابيّة ومنها الرّجل المنحار، أي الكريم الذي يوصف بالجود، فيقال رجل منحار بوائكها أي ينحر سمان الإبل، وفي ذلك تثمين لمعاني النّحر[2]. غير أنّ الذّبح هنا، ذبح الابن/ الإنسان في الآية القرآنيّة لم يكن أمرا إلاهيا مباشرا بل تنزّل في حلم ابراهيم عليه السّلام: «يا بني إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك». فالرّغبة في الذّبح كانت حلما رآها إبراهيم فيما يرى النّائم، فأراد «تنفيذ ما رأى أنّه يقوم به في الحلم»[3]. وتتكرّر قصّة الذّبح مع جدّ النبيّ محمّد الذي كان يحبّ النوم عند الكعبة بمكّة، بموضع يسمّى «حجر» كانت تنحر عليه الذبائح وتقدّم القرابين للأوثان. وفي هذا المكان كان عبد المطّلب يرى شبحا يأمر بالحفر لاستخراج كنز دفين، حتّى استخرج الماء، فأُوّلت على أنّها هي نفسها تلك العين الجارية التي فجّرها الله تحت قدمي اسماعيل لإنقاذه من الموت صحبة أمّه. وفي ذلك الموضع بُنيت الكعبة. وكان عبد المطّلب قد نذر بذبح أحد أبنائه لله إذا بلغوا العشر، ولمّا كان له ذلك، قرّر الوفاء بالنّذر فكان الاختيار على أحبّ أبنائه إليه «عبد الله» بعد

---

1 – القرآن الكريم، سورة الصافات، الآيات من 99 إلى 107

2 – ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الثالث عشر، بيروت، دار صادر، (ب. ت)، ص. 209.

3 – فتحي بن سلامة، مرجع سابق الذّكر، ص. 291.

أن ضرب القداح في جوف الكعبة، والولد عين أبيه. وعندما همّ بنحره اعترضه بعض أفراد قبيلته، فاضطرّ إلى افتدائه بفدية باهضة تتمثّل في مائة من الإبل قُدّمت ذبائح. وفي ذلك تحيين لرهان التّضحية بالابن في صلب سلالة محمّد[1].

لكن كيف تحوّل النّحر من معنى الفداء إلى تقنية من تقنيات العقاب للكافر مع جماعات من السلفية الجهاديّة، مع أنّ التضحية أو الفداء إنّما هو تضحية بالنّفس، وليست تضحية بالآخر؟. مع بداية تكوّن الدولة العربيّة بمشروعها الديني وما يحتاجه هذا التكوّن من سلطة رادعة، حدث انزلاق أو انزياح تاريخي من معنى الأضحية كعلامة طاعة للذات الإلاهيّة (يوم النّحر أو يوم الحجّ الأكبر) إلى معنى الاستبداد بالسّلطة وتصفية الخصم باسم الإلاه. يبدو أنّ هذا المرور هو مرور من الديني إلى السّياسي بما في ذلك من معاني السّلطة. فانتقلنا من ثنائيّات: الدّم – الشّرف، الدّم – الخلاص، الدّم – الفرَج، إلى ثنائيّة الدّم – السلطة القامعة، وتصفية المختلِفِ تنكيلا أو تعزيرا. وفي هذا المرور تاريخ كامل من الاضطهاد والقمع والاستبداد بدأ منذ تشكّل الإسلام كمشروع دولة، ومع فكرة الخلافة كنظام حكم سنعرض الآن مشاهد منها.

رافق مشروع الخلافة كنظام حكم تاريخ من الدّماء بدأ منذ عهد الخلافة الرّاشدة، ليتواصل بعد ذلك صراع دمويّ مرير. دماءٌ كثيرة أريقت منذ ذلك التاريخ الذي بدأ فيه الإسلام يتحوّل إلى مشروع سياسيّ، فكانت طعنة عمر ابن الخطّاب وهو يصلّي في المسجد[2]. وكان مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان بضربة سيف على حبل عاتقه فحلّه، مسنودة بتسع طعنات سهام، وخضخض آخر سيفه في بطنه[3]. ثمّ كانت بعد هذه الطّعنات معركة الجمل وما فيها من مطالبة بدم عثمان بن عفّان،

---

1 – المرجع نفسه، ص. 294.

2 – المسعودي، مرجع سابق الذكر، ص. 329.

3 – المرجع نفسه، ص. 355.

الخليفة الثالث. وقعت هذه المعركة التاريخية بين المسلمين حين انقسموا جيشين في ضواحي البصرة، سرعان ما صار خلالها رهان المعركة عائشة في ذاتها[1]. كان عليّ الخليفة القائد، محاطا برجاله البالغ عددهم عشرون ألفا. وكان من الجانب الآخر طلحة والزّبير تتجمّع حولهما قوى كثيرة، منصهرة كما يقول جعيّط حول جمل عائشة[2]. هذه المعركة تحوّلت إلى مقتلة، ولمّا سقط الجمل وتهاوى هودج عائشة وطرح أرضًا توقّفت المعركة وسط موجي من القتلى[3]: «إنّها معركة دامية، إذن، حيث جرى في يوم واحد، في فترة عنف شديد بعد الظّهر، قتل وجرح وتشويه ألوف الرّجال»[4]. وكان عليّ يعمل سيفه في خصومه ويقول: « اللّهمّ إنّي أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قتل عثمان»[5].

وكانت ملحمة صفّين التي تواجه فيها ستّون ألف مقاتل من كلّ جانب[6]: «كانوا عربا يعرف بعضهم بعضا في الجاهلية، وإنّهم لحديثو عهد بها، فالتقوا في الإسلام وفيهم بقايا تلك الحميّة... فتصابروا واستحيوا من الفرار حتّى كادت الحرب تبيدهم»[7]. لقد كانت المجزرة كبيرة إلى الحدّ الذي بدأت تلوح معه فكرة أنّ هذه المعركة هي نهاية العرب والإمبراطورية، إذ في الواقع كانت الأمّة بأسرها تتقاتل وتتمزّق من دون أيّ أفق انتصار معسكر على آخر[8].

---

1 - هشام جعيّط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 2000، ص. 190.

2 - المرجع نفسه، ص. 190- 191.

3 - المرجع نفسه، ص. 192.

4 - المرجع نفسه، ص. 194.

5 - جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق الذّكر، ص. 277.

6 - المرجع نفسه، ص. 224.

7 - نصر بن مزاحم، وقعة صفّين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1981، ص. 332.

8 - هشام جعيّط، مرجع سابق الذّكر، ص. 231.

وقتل فيها سبعون ألفا من أهل الشّام والعراق حسب رواية المسعودي في مروج الذهب[1]. وكانت بعد ذلك معركة النهروان التي رفعت شعار «لا حكم إلاّ لله». شعار رفعه الخوارج الذين: «يمثّلون التطرّف الثوري المرتدي... لغة الدين وقانونه الخاص: القرآن»[2]. هؤلاء جعلوا من إراقة الدماء واجبا دينيا، فكانوا يقاتلون بشدّة ويصرخون صرختهم الحربيّة المشهورة: « الرّواح، الرّواح إلى الجنّة»[3]. في هذه المعركة قتل الكوفيون إخوتهم، أبناء عمومتهم، أهل عشائرهم ومدينتهم. لقد كانت حركة الخوارج من أشدّ التعبيرات عنفا في صدر الإسلام. وعنفهم يأتي من عقيدتهم التكفيرية، ممّا جعلهم يستبيحون الخوض في دماء المسلمين، ومنهم علي بن أبي طالب الذي كفّروه هو أيضاً لأنّه رفض «التوبة» عن قبول التحكيم، وقد كتبوا إليه رسالة هذا نصّها: «أمّا بعد فإنّك لم تغضب لربّك إنّما غضبت لنفسك فإن شهدت على نفسك بالكفر واستقبلت التوبة نظنا فيما بيننا وبينك وإلاّ فقد نابذناك على سواء إن الله لا يحبّ الخائنين»[4]. فقتلوه فجرا وهو ذاهب للصّلاة سنة أربعين للهجرة بضربة سيف أصابت جبهته إلى قرنه، ووصل إلى دماغه. فقُطّعت أطراف قاتله وحُرقت بالنّار[5]. وكان القتل على ما يبدو على

---

1 – يقول المسعودي في مروج الذّهب: «وقتل بصفّين سبعون ألفا. من أهل الشام خمسة وأربعون ألفا، ومن أهل العراق خمسة وعشرون ألفا. فيهم خمسة وعشرون بدريا». أُنظر مروج الذّهب ومعادن الجوهر للمسعودي المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي)، المجلّد الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثالث، بيروت، دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص. 405.

2 – هشام جعيّط، مرجع سابق الذّكر، المرجع نفسه، ص. 259.

3 – المرجع نفسه، ص. 265.

4 – الطبري، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، عن حسين الخشن، الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص. 13

5 – السيوّطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق الذّكر، ص. 295.

المُلك والسّلطة في الغالب وليس دون ذلك. فإمّ الملك وإمّا الرؤوس تسقط عن كواهلها.

ومن أشهر المذابح التي لم تندمل جراحاتها بعد وما زالت إلى الآن تقسّم العرب والمسلمين مذبحة كربلاء التي فُصل فيها رأس الحسين (عليه السّلام). احتزّ رأسه رجل يدعى مذحِج وانطلق به إلى ابن زياد وهو يرتجز:

أوقـــر ركـــابي فـــضّة وذهبـــا

أنـــا قتلـــت الملـــك المحجّبـــا

قتلـــت خـــير النّـــاس أمّـــا وأبـــا

وخـــيرُهم إذ يُنـــسبون نـــسبا[1]

ولمّا وصل رأس الحسين إلى يزيد ابن معاوية نكثَ القضيب في فيه، فخاطبه من كان بجواره: ارفع قضيبك فطال والله ما رأيت رسول الله صلّ الله عليه وسلّم يضع فمه على فمه يلثمه[2]. خمسة وعشرون رأسا قُطّعت من أجسادها من بينها ثمانية عشر رأسا من أهل البيت، وعُلّقت على الرّماح وأُرسلت إلى يزيد في الشّام، في موكب سبي رسميّ ومروّع قيدت فيه نساء أهل البيت وأطفالهم بالسّلاسل. وأُمر أن تطأ الخيل الحسين وأصحابه بعد قتلهم بيوم[3]. وتحدّثنا كتب التاريخ عن تمثّلات أسطورية لهذا اليوم انساب معها المخيال كبكاء الجنّ على الحسين[4]، أو حلم ابن العبّاس إذ رأى: « رسول الله بنصف النّهار أشعث أغبر، وبيده قارورة دم، فقلت: بأبي أنت وأمّي يا رسول الله، ما هذا؟ قال: « هذا دم

---

1 – المسعودي (أبوالحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي)، مرجع سابق الذكر، ص. 70.

2 – المرجع نفسه، ص. 71.

3 – المرجع نفسه، ص. 72.

4 – أُنظر تاريخ الخلفاء للسيوطي إذ ورد فيه عن أمّ سلمة زوجة الرّسول أنّها قالت: «سمعت الجنّ تبكي على الحسين وتنوح عليه». ص. 343.

الحسين وأصحابه، لم أزل التقطه منذ اليوم». فأحصي ذلك اليوم فوجدوه قُتل يومئذ[1].

وها إنّ هذا المشهد يُقسّم العرب والمسلمين إلى اليوم، ومنهم من يقيم الأحزان في يوم عاشوراء، وتصل العواطف إلى أعلى درجات الحزن، يضربون على صدورهم بأيديهم وهم يردّدون: « يا ليت الخيل التي داست صدرك داست صدورنا»[2].

وكانت وقعة الحرّة على باب طيبة التي اتهم فيها يزيد بن معاوية «بإسرافه في المعاصي»[3] والخروج عن الدّين. ورُميت بعد ذلك الكعبة المكرّمة بالمنجنيق أكثر من مرّة، وحاصر الحجّاج مكّة خمسين ليلة ونحر فيها عبد الله ابن الزّبير. وقبل ذلك كان بينه وبين أمّه أسماء، وقد ناهزت القرن من العمر، حوارا قال لها أثناءه: «إنّي أخاف أن يُمثّل بي بعد القتل»، فقالت: « وهل تتألّم الشّاة من ألم السّلخ بعد الذّبح». وصُلب بعد ذلك بمكّة[4]. وجاءت بعد ذلك خلافة عبد الملك بن مروان التي دامت عشر وثلاث (73–86 هـ)، وكان آخر ما لهج به عند وصيّة الموت مخاطبا ابنه الوليد الذي سيخلفه من بعده عشر سنوات: « وانظر الحجّاج فأكرمه، فإنّه هو الذي وطأ لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد، ويدك على من ناوأك، فلا تسمعن فيه قول أحد، وأنت إليه أحوج منه إليك، وادع النّاس إذا متُّ للبيعة، فمن فعل برأسه هكذا.. فقل بسيفك هكذا»[5]. وبعد سقوط دولة

---

1 – المرجع نفسه، ص. 343.

2 – ابراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، بيروت، دار السّاقي، 2015، ص. 100.

3 – السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص345.

4 – المسعودي، مرجع سابق الذّكر، ص. 123.

5 – السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. 362.

بني أميّة تبدأ دولة العبّاسيين بالسفّاح بسفك الدّماء، وأوّل قوله حين تولّيه الخلافة: «أنا السفّاح المبيح، والثائر المبير»[1]. وقُتل في مبايعة السفّاح ما لا يُحصى من بني أميّة كما ورد في تاريخ الملوك للسّيوطي[2]. وجاءت الخلافة الثامنة مع المعتصم بالله (218-227 هـ)، وكان كما يقول عنه الخطيب في تاريخ الإسلام نقلا عن السّيوطي: «إذا غضب... لا يبالي من قتل». ونُقل عن نفطويه أنّ المعتصم بالله كان من أشد النّاس بطشا، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وفتح عمّوريّة بالسّيف وقتل منهم ثلاثين ألفا وسبى مثلهم حتّى قال عنه أبو تمّام:

السّيف أصدق أنباء من الكتب
في حدّه الحدّ بين الجدّ واللّعب

والعلم في شهب الأرماح لامعة
بين الخميسين لا في السّبعة الشّهب

أين الرّواية وأين النّجوم وما
ليست بنبع إذا عدّت ولا غرب[3]

إنّ في استعراضي لهذا التاريخ وما فيه من إباحة للدّم، إنّما هو للعبرة وخلاص الحاضر من شوائب الماضي. ففي القاموس اللّغوي للخلافة مفردات وألفاظ صارت مألوفة من كثرة تداولها، ومن كثرة ممارستها من قبيل ما يلي: ضرب العنق، حزّ الرأس، قطع العنق، شيل الرأس على الرّمح، سفك الدّماء، سمل العين، صلب الجثّة كما حدث مع ابن الزّبير. ويحتسبون خطاهم إلى الله. هذا ما حدث مع الخليفة الواثق بالله هارون (227 – 232 هـ) حين قتل واحدًا من أهل الحديث،

---

1 – المرجع نفسه، ص. 419.

2 – المرجع نفسه، ص. 419.

3 – المرجع نفسه، ص. 523.

فسأله عن القرآن: فقال: ليس بمخلوق، وعن الرؤية في القيامة فأجابه بحديث، فقال الواثق تكذب، فردّها عليه: بل تكذب أنت، فمشى إليه الخليفة فضرب عنقه، وأمر بحمل رأسه إلى بغداد فصلب بها وصلبت جثّته في «سُرّ من رأى». واستمر ذلك ستّ سنين دون أن يُدفن الرّأس[1]. ومن مظاهر العنف الجذري الذي يحتاج منّا اليوم إلى مراجعة حتّى تقطع الثّقافة العربيّة مع بعض تاريخها الدّموي، ما حدث للخليفة المعتزّ بالله محمّد (252–255 هـ)، وقد كان مستضعفًا من الأتراك، فاتفق أن أتوه جماعة من كبارها طلباً للمال، فلمّا لم يفعل، لبسوا السّلاح وجرّوه من رجله وضربوه بالدّبابيس، وأقاموه في الشّمس في يوم حرّ وهُم يلطمون وجهه، ويقولون «اخلع نفسك». ففعل، ثمّ أدخلوه الحمّام فلمّا تغسّل.. عطش، فمنعوه الماء، ثمّ أُخرج وهو ميّت عطشًا، فسقوه ماءً بثلج فسقط ميتًا سنة 255 هـ[2]. وجاءت خلافة المقتدر بالله لتتواصل ربع قرن (295–320 هـ)، وقد اعتلى السّلطة وهو ابن عشر وثلاث، ومات بحربة سقط منها أرضا، ثمّ ذبحه قاتله بسيف وشيل رأسه على رمح، وسُلب ما عليه، وبقي مكشوف العورة حتّى ستر بالحشيش، ثمّ حُفر له ودُفن[3]. وبعد موته ضُربت أمّه من الخليفة القاهر بالله الذي تولّى السّلطة بعد إبنها حتّى ماتت في العذاب. أمر القاهر بالله بتحريم القيان والخمر وقبض على المغنّين وبيعت المغنّيات في سوق النّخاسة حتّى سمّي «المنتقم من أعداء دين الله»، ومع ذلك كان لا يصحو من الخمر ولا يفتر عن سماع الغناء[4]. ومن شدّة بطشه وسفكه الدّماء مات الخليفة بعد أن تحرّك الجند عليه وسملوا عينيه حتّى سالتا على خدّيه[5].

1 – المرجع نفسه، ص. 530.

2 – المرجع نفسه، ص. 558.

3 – المرجع نفسه، ص. 593.

4 – المرجع نفسه، ص. 597.

5 – المرجع نفسه، ص. 601.

القتل بمثل هذا التنكيل دارج في الثّقافة العربيّة، وها هو يتواصل اليوم مع داعش وغيرها من فصائل السّلفيّة الجهاديّة. يحدث هذا في فترة صارت فيها الصّورة فاضحة لأهلها، وفي زمن سادت فيه، على الأقل في مستوى مفاهيم حقوق الإنسان، وتطوّرت أشكال العقاب لتحمي حرمة الذات البشريّة من التّنكيل.

وتواصلت المعارك ضارية بين المسلمين إلى أن حدث نوع من التطبيع مع الدّم والقتل. فمنذ ذلك الحين والسيوف تُستلّ والرّقاب تقطع والأجسام تُعزَّرُ فتُحرق وتُنثر رمادا كما حدث مع الحلاّج. ومن الصوفيّة وكلماتها، إلى الشعر واستعاراته يُرمى بشّار بن برد بالزندقة ويُضرب بالسّياط حتى يموت(168هـ)ويُرمى في شاطئ البصرة. وفي اللّغة العربية هناك تطبيع مع القتل والدّم باسم الجهاد، تطبيع ساهم فيه من لهم سلطة الكلام، ومن فوّض لهم حقّ الكلام باسم الآخرين، وأوّلهم الصّحابة.، ومنه هذه الجمل المشهورة: «الجنّة تحت ظلال السّيوف، والموت في أطراف الأسلّ»[1]، «لا يبالي أوقع على الموت، أو وقع الموت عليه»[2]، ومنه أيضاً عبارة دارجة قتل بها الحلاّج بإفتاء اعتبره حلال الدّم[3]. ومن الأقوال المعروفة في الثقافة العربيّة حتّى قبل الإسلام: «أهدر دمه، ودمه حلال، ومطلوب دمه».

---

1 – كلمة منسوبة لعمّار بن ياسر في معركة صفّين، أُنظر المسعودي، مروج الذّهب، المرجع نفسه ص. 391.

2 – علي بن أبي طالب، مخاطب الحسن والحسين في معركة صفّين، المرجع نفسه، ص. 389. ويضيف عليّ محرّضا على القتال في معركة صفّين: « يا معشر المسلمين، عمّوا الأصوات، وأكملوا اللأمة، واستشعروا الخشية، وأقلقوا السّيوف في الأجفان قبل السّلّة، والحظو الشّزر، وأطعنوا الهبر، ونافحوا بالظّبا، وصلوا السّيوف بالخطا والنّبال بالرّماح، وطيبوا عن أنفسكم أنفسا، فإنّكم بعين اللهومعا بنعمّ رسول الله، عاودوا الكرّ واستقبحوا الفرّ». ورد النصّ في مروج الذهب للمسعودي، المرجع نفسه، ص. 389.

3 – السّيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. 590.

تاريخ كامل من الدّماء مأتاه التكفير، وقد شهد التاريخ الإسلامي مذاهب وحركات تكفيرية بعضها لا يتورّع عن تكفير عموم المسلمين أو رميهم بالشّرك[1]، لمجرّد التبرّك ببعض آثار النّبيّ أو التبرّك بالأولياء الصالحين وزيارة مقابرهم.

ما نريد أن نصل إليه من خلال هذا التمهيد يلوغ بعض المعاني المقصودة من الذّبح كوسيلة تصفيّة للعدوّ لدى الجماعات الجهاديّة كـ: »داعش« مثلا عوض الرمي بالرّصاص. لماذا الذّبح بالذات؟ القتل مستويات: موت رحيم ورمي بالرّصاص وشّنق وذبح. والذّبح بدائيّ، موت في حالته المحض لأنّه في علاقة مع الدّم، والدّم طبيعة. ومن هنا بداثيته لأنّه لا يبالي بما حدث من تحوّل تاريخي في تصفية الخصم أو معاقبته. الذّبح تقنيّة للتّصفيّة تتماشى مع الذّهنيّة السّلفيّة التي ترفض التغيير وتروم الثّبات على الأصول الأولى، على البدايات فلا ترى ما مرّ بالفكرة أو التّقنيّة من تطوّر. مع ميشال فوكو نرى تطوّراً في أشكال المراقبة والمعاقبة، نرىٰ تاريخًا من التحوّل في أشكال العقاب. فتاريخ السّجن عنده يبدأ في القرون الوسطى بتعذيب الجسد زمن الإقطاع، والذي يمنح الإقطاعي حقّ تعذيب القنّ علنا، ثمّ ظهرت تدريجيا فكرة الرّبط بين نوعية الجريمة وشكل التّعذيب. فظهرت المؤسّسة السّجنيّة[2]. أمّا هؤلاء الجهاديون التكفيريون فلا

---

1 – حسين الخشن، م، ص. 16.

2 – يقول فوكو في المراقبة والمعاقبة: « هكذا فقد امحى في مطلع القرن التاسع عشر المشهد الكبير للعقاب الجسدي، وأخفي الجسد المعذّب، واستبعد من القصاص، عرض مشهد الألم...» ويضيف: «المسألة إذن في كيف أنّ الإنسان– الحد موضوع اوهدف الممارسة العقوبات التقليدية. وبأيّة كيفيّة أصبح المبرّر الأخلاقي الأكبر لحركة الإصلاح». ويقول في موضع آخر: «أمّا القرن التاسع عشر فقد كان فخوراً بقلاعه التي كان يبنيها عند حدود المدن وأحياناً في قلبها. كان يتغنّى فخورا بعدم معاقبة الأجسام، وبمعرفته كيف يصلح النفوس. إنّ هذه الجدران وهذه الأقفال، وهذه الزنزانات كانت تشكّل مشروعا للتقويم الاجتماعي. فالذين كانوا يسرقون كانوا يسجنون والذين كانوا يغتصبون كانوا يسجنون والذين كانوا يقتلون كانوا يسجنون أيضاً...

يرون السّيرورة في معاقبة من يرونه كافرا بل قد يرون في نحـر الرّقبـة ضربـاً مـن العبادة والعودة إلى الأصول حتّى في شكل العقاب، ولهذا عاد الرّجم والذّبح من الوريد إلى الوريد وقطع الرأس في بداية القرن الواحد والعشرين. إنّهـم يـذبحون ويكبّرون، ينحرون ويتعبّدون لكأنّهم يستعيدون يوم النّحر أو يوم الحجّ الأكـبر. ولهم في ذلك رصيد لغويّ على غرار حـزّ السيوف أوضرب الرّقـاب، وإزهـاق النّفوس، وحصد السيوف. هذا الرّصيد اللّغوي ينطلق من تاريخ فقهيّ:

2) التطبيـع مع الـدّم:

الدّم قبل النّوم وبعده نلبسه رداء، استعارة لعبارة أمل دنقل، يرافقنـا مـع كلّ فطور صباح عند شرب القهوة؛ ماء يُراق كلّ يوم عبر شاشات التلفزة. حتّـى بات الموت أمرا طبيعيّا. هذا التطبيع يستمدّ جذوره من أساطير الأضـاحي التـي تتخلّص فيها النّفس البشرية من آثامها جرّاء مـا اقترفتـه مـن ذنـوب. منـذ آلاف السّنين والإنسان يتطهّر بالدّم عبر الأضـاحي والقـرابين، تطهّـرًا يـسمّيه «رينيـه جيرار» «الإبدال الذبائحي الأوّل»[1]. بعض العرب إلى اليوم، كما في تونس مثلا، ينحرون الذبيحة ويضعون أيديهم على الجـدران بعـد أن يلطّخوهـا بالـدّم تجنّبـا للعين. وفي كلّ مرّة تنفرج فيها أزمة ما لدى الفرد أو الجماعـة تُنحـر ذبيحـة فـداءً ودفعا للبلاء. إنّها ذبيحة طقس تجعل من جريان الدّم وسيطا لإبعاد المخاطر. وقد يحدث انزلاق من الذبيحة الطّقس إلى الذبيحـة الجريمـة: «تطالعنـا الذبيحـة في

لقد اخترع القرن الثامن عشر، بدون شـك الحرّيـات، ولكنّـه أعطاهـا أرضـية عميقـة وقويّـة: المجتمع الانضباطي الذي نخضع له اليوم جميعاً». أُنظر:

Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975

1 - Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Editions Grasset Fasquelle, 1972, p. 9

العديد من الأعمال الطقسية بوجهين نقيضين، فتارة هي «شيء بالغ القدسيّة» لا يسلم من أعرض عنه من تهمة التهاون الخطير، وطورا هي ضرب من الإجرام يجازف مرتكبه بالتورّط في مسالك لا تقلّ عن التهاون خطورة»[1].

البعد القداسي للدّم كمخرج لطرد الشرّ ساهم في تقوية الاستعداد العنفي لدى الأفراد، استعدادًا تختلف شدّته كلّما انتقلنا في الفضاء الاجتماعي من الرّيف إلى المدينة. في الفضاءات المدينيّة يوكل إلى جزّار محترف ليقوم بعملية الذّبح، أمّا في الرّيف ففي الذّبح نوع من الفحولة يتنافس فيها الرّجال. وللمرأة أيضاً نصيبها في ذلك عند غياب الرّجل. ممّا يخلق رغبة في العنف وقدرة على سفك الدّماء متى ما دعت الضرورة في حالة المواجهة. وإذا لم يُقيّض لهذا العنف أن يرتوي في المعارك وجد له موضوعات بديلة تهدّئ الرّغبة العنيفة. والغريب أنّ الإنسان يستأنس ذبح الحيوانات الأقرب إليه، تلك التي تحتفظ بمسحة إنسانيّة، فيقع الاختيار على أجزل الحيوانات نفعا وأكثرها وداعة وبراءة وأوثقها صلة بالإنسان من حيث غريزتها وعاداتها...»[2]، ولنا في الأنثولوجيا ما يدعم هذه الفرضيّة. ففي قبيلة النوير التي درسها «إيفانس بريتشارد» يوجد مجتمع بقريّ حقيقيّ مواز للمجتمع الإنساني ومبني على الطّراز نفسه[3]. ثمّة قاموس لغويّ يستعمله شعب النوير يتعلّق بالأبقار يسمح بإقامة علاقات في منتهى الدقّة والتنوّع بين الماشية والجماعة الإنسانية: «فألوان الحيوانات وأشكال قرونها وأعمارها وأجناسها وسلالاتها المميّزة التي قد يعود بعضها إلى النشء الخامس،

1 – المرجع نفسه، ص. 17.

2 – رينيه جرار، العنف المقدّس، ترجمة سميرة شتا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2009، ص. 20.

3 - E. E. Evans – Pritchard, The Nuer, *a Description of the modes of livelihood and political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Clareddon Press, 1940.

تتيح كلّها التمييز بين رؤوس الماشية على نحو يعيد التصنيفات الثقافية تحديدا، ويجعل من المجتمع الحيواني رديفا حقيقيا للمجتمع البشري»[1].

وتُحسم الصّراعات أحياناً بدفع الجزية التي غالباً ما تكون من الحيوانات الأليفة. وحتّى مهر الزواج يُقاس بعدد رؤوس الماشية. وكناية على جمال المرأة يستعمل العرب العبارة التالية: « تُساق من أجلها الإبل». ويجري الدم عند الفرح والاحتفال وللتعبير عن الكرم وحسن الضيافة، وعند التكفير (Expiation) أيضاً تُنتقى ضحية «صالحة للتضحية». وفقا لمعايير ثقافيّة دينيّة. هكذا يرافق الدّم كلّ المناسبات حتّى عند شراء بيت جديد لا تدخله إلاّ بعد أن يسيل على عتبته الدّم تبديدا للشرّ ودرءا لمخاطر ممكنة، لكأنّ بالدّم هو المنقذ حتى لا يهلك البشر ويبيد الإخوة بعضهم بعضا. فالحمل الذي قدّمه هابيل، حسب أحد التقاليد الإسلامية هو نفسه الذي سيرسله الله إلى إبراهيم كي يضحي به بدلا من إبنه إسماعيل[2].

يقول «رينيه جيرار» بأنّه لطالما تمّ تعريف الذّبيحة بأنّها وساطة بين مضحّ وإله، ووفقا لهذا التعريف فإنّ الإقبال على الذّبح بورع وتقوى هذه الأيّام من قبل من يسمّون أنفسهم الجهاديين كـ: « داعش» قد يكون مردّه هذه العقيدة التي ترى الذّبح شكلا من أشكال العبادة والتقرّب من الله طلبا للجنّة. غير أنّ هؤلاء الجهاديين لا يرون ضرورة لتدبّر ذبح الإنسان بما يسمّيه «رينيه جيرار» «بالإبدال الذبائحي الأول» بل إنّ أنفسهم لا تهدأ، فتصل درجة الورع إلاّ متى نُحر الكافر أو المرتدّ حتّى يُقصّ رأسه، ويُسند هذا الاستحقاق في الذّبح لمن كان أكثرهم وجاهة يستمدّها من التّقوى. لذلك ترافق عملية الذبح أصوات مكبّرة لكأنّهم يزيلون بسفك دماء الجسد ما علق به من آثام فتزهق روحه تخليصا لها من شرورها وآثامها.

---

1 - المرجع نفسه، ص. 21.

2 - المرجع نفسه، ص. 23.

الفصل السادس

الانتشار الأفقي للقوّة

تمهيد:

لسائل أن يسأل، ما علاقة إشكاليّة هذا الكتاب التي تبحث في علاقة التقاطع بين الثقافة والإرهاب بالانتشار الأفقي للقوّة؟ تبدو لي العلاقة قائمة حين الرّبط بين الشكل الهرمي للقوّة من جهة، وتصاعد الإرهاب من جهة ثانية. والفرضيّة أنّه كلّما اتخذ توزيع القوّة والسّلطة شكلا هرميّا، ضعُف الهامش فتكوّنت مسالك الإرهاب بما هو، على الأقل في هذه الحالة، نتاج الهيمنة. وبالمقابل كلّما نزعت القوّة إلى الانتشار أفقيّا تقلّص الإرهاب بصفته عنفا أقصى. بهذا المعنى يكون الإرهاب عنفا جذريا ضدّ هيمنة جذريّة لا تترك مساحة للهامش ليحقّق وجوده في العلن. إنّه تعبيرة قصوويّة يائسة ضد طغيان لامعياري في توسّعه ورغبته في السيطرة. وخير مثال على التصادم بين ضعيف يائس وقويّ متعجرف ما حدث يوم 11 سبتمبر 2001، وما فيهما من قدرة الضعفاء على تدمير القوّة إذا ما كانت لامعياريّة في سطوتها وامتدادها. هناك نزعة اليوم نحو تدمير البعد الهرمي للسّلطة. عندما تصبح السّلطة شغلنا الشّاغل، وعندما تصبح حادّة وقاطعة في تسلّطها، تبدأ في التّراجع. يقول ميشال فوكو لمّا نُكثر من الحديث عن السّلطة فهذا يعني أنّها تتهاوى وتختفي[1].

---

1 - Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977, p. 82.

1) بحوث التخوم: قـوّة الهامـش:

في نظرية الصراع يرتبط النظـام والتغـير فيـه بمـن يملـك القـوّة، أمّـا في «التخومية» فالتغير يأتي بمن لا يملك القوّة، أي من الطبقات الدنيا، ممّـا يتطلّـب بحثا عن عناصر العنفوان لديها، إن وُجدت، رغم ضعفها. «فالتاريخانيـة»، علىٰ معنىٰ قدرة المجتمع علىٰ الفعل في ذاته، تأتي هذه المرّة من الأسفل، مـن الطبقـات المسحوقة، الخارجة عن علاقات الإنتاج. وما كان «للشـورة التونـسية» أن تكـون لولا هوامشها وتخومها وأطرافها. ويمكن أن نرفع عنها الـ«بـين ظفـرين» إذا مـا آلت السّلطة أو جزء منها بيد هذه الأطـراف صـانعة «الفعـل الشـوري». وبـما أنّ الهامش يخلق اليوم البدائل فعلينا فهم لغته وثقافته. علماء التّاريخ بـدؤوا يكتبـون تاريخ الهامش، وعلىٰ علماء الاجتماع أن يكتبوا علم اجتماع الهامش بما فيه من لغـة وثقافة وروابط اجتماعية قد تكون مختلفة عمّا كان سـائدًا في ثقافـة المهـيمِن الـذي كتب التاريخ وكيّف العلاقات الاجتماعيّة بحسب إرادة القـوّة. يتحـدّث علـماء التاريخ اليوم عمّا يسمّونه بالتـاريخ الجديـد، ويرونـه تجـاوزا للتـاريخ الرّسـمي، تاريخ الأقوىٰ والمهيمن بجنرالاته وشخصياته الذائعة الصّيت نحو تاريخ يعتني بالمغيّبين والهامشيين من خلال دراسة «المتروك» من المصادر والمغيّب من الفئـات الاجتماعيّة: تاريخ المجانين، وتاريخ الرعاة، وتاريخ اللّصوص والمومسات. وهي مواضيع كانـت توصـف في المـاضي بأنّهـا مواضـيع خسيـسة مقارنـة بالمواضـيع «النفيسة»، فمع التاريخ الجديد أصبح هناك اهتمام بالشرائح الاجتماعية الغائبة في أكثر الحالات من النصوص المصدرية، كالحوليات والسير والملاحـم الـسياديّة، حتّىٰ أنّها أصبحت من أولوياته»[1]. لقد بدأ مؤرّخو الهامشيّة بسد ثغرات التـاريخ التقليدي: «وذلك بإعادة المنسيين في التاريخ إلىٰ الـذاكرة. وبمثـل هـذه المنهجيّـة

---

1 – وردت هذه الفقرة في مقدّمة المترجم لكتاب جاكلوغوف، التاريخ الجديـد، ترجمـة وتقـديم محمد الطاهر المنصوري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص. 12و13.

يمكن لعلماء الاجتماع أن يكتبوا الثورة من هوامشها وما فيها من فاعلين كان لهم، على ما يبدو، الدور الأول في إحداث التّغيير، أولئك الذين كانوا لا يملكون شيئا أو بالكاد يحتكمون على ما يسدّ الرّمق لأيّام. والفاعل الاجتماعي الهامشي هو ذاك الذي يُحدث التغيير رغم ضعفه، كما فعل البوعزيزي حين أسقط نظامًا وهزّ العالم بمجرّد إضرام النّار في جسمه فالتقط «الشّعب»حركته وقام بتأويلها جماعيّا بأنّها القهر. ولقد شهد العالم هامشيّة واعية واحتجاجيّة غيّرت وجه العالم وأسقطت حكومات ومنها أحداث ماي 68. ويعض من هذه التعبيرات الهامشية لم تفعل سوى التعبير والإفصاح عن أشكال من الهامشية على الجدران وفي قصّة الشعر وشكل اللّباس كالهيبيز مثلًا (Hippies). والتعبيرات الهامشيّة شهادة حيّة عن الظلم الاجتماعي الملازم لسير المجتمعات تشهد اليوم عنفوانا: « من الأحياء القسرية للسود في أمريكا وأفريقيا الجنوبية إلى الأحياء القصديرية في البرازيل أو أحياء الصفيح المعدة لـ«العمال المهاجرين» في أوروبا»[1].

إنّ هذا يتطلّب جهدا لصياغة عناصر القوّة من أفعال الهامشيين وألسنتهم وشعاراتهم وممارساتهم. ومن ممارساتهم في تونس بعيد 14 جانفي 2011 القيام بدور الشّرطة في حفظ الأمن عبر تكوين لجان شعبيّة وجماعات تفتيش مع أنّهم كانوا بالأمس مطاردين من قبل الشّرطة التي غابت لحين مع الاختفاء المؤقّت للنّظام. ومن إبداعاتهم أيضاً ما نقرؤه من كتابات جدارية و«غرافيتي مثلا «Graffitis» في مختلف المناطق العربية التي تشهد التحوّل. والغرافيتي أحد إبداعات «الثورة» تمّ نسجُها نصّا اجتماعيّا عربيّا يخرج هذه المرّة من «الأغلبيّة الصّامتة»، مِن الذّين صودرت سلطة الكلمة منهم مدّة عقود، إن لم تكن لقرون. ويتعلّق الأمر فيها بخربشة احتجاجيّة تخدش عجرفة السّلطة التي تملّكت الفضاء

---

1 – جون كلود شميث، «تاريخ الهامشيين». ورد في كتاب التاريخ الجديد، المرجع نفسه، ص. 437

العام واحتكرتـه لنفـسها، تُـستخدم فيهـا أبـسط الأدوات ومنهـا علـب الـرّش والقوالب المفرّغة «Stencil». تعود هذه التقنية الاحتجاجيّة إلى تاريخ ضارب في القدم قد تمتدّ أصولها إلى رسومات الكهوف[1]، ولكنّها تحوّلت في القـرن الأخـير إلى شكل من أشكال احتجاج الهامشيين والغاضبين على السلطة القائمة، كما هـو الحال حديثا مع ثـورة مـاي 68 الفرنـسيّة، ومعهـا تطـوّرت تقنيـة «الأستنسل» وتسمّى بالفرنسيّة «Pochoir». ومع انطلاق «ثورة تونس» وبعدها «ثورة مصر» تحوّلـت الجدران في نفس الوقت ودفعة واحـدة مـن جـدران نظيفـة ومراقبـة إلى أنساق رمزيّة ودلاليّة تفضح ما راقبته السّلطة وقهرت تعبيراته. واليوم، وبعـد أن تلاشت هذه السّلطة الغاشمة، بقدر القهـر يكـون الانفجـار في العبـارة الثـائرة، ويكون الإبداع من قبيل الجمل التاليّة التي أنتجها الشّارع المصري:

«ارحل الوليّة عاوزة تولد والولد مش عايز يشوفك»

«يا سوزان خافي عليه واسحبيه من رجليه»

«عايزين حرّيّة عايزين نعيش عايزين حشيش»

«مش هانمشي هو يمشي»

«لو مش حتخلونا نحلم مش حنسبكم تنامو»

«خافي منّا يا حكومة»

«مطلوب رئيس»[2]

تعبّر هذه الشعارات عن تشكيل جديد لموازين القوى صار فيها الآمر هو من كان بالأمس مقصيًا وممنوعا مـن الكـلام، وإذا بـه يـدعو الـسلطة الغاشـمة

---

1 – مليحة مسلماني، غرافيتي الثورة المصريّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص. 7.

2 – هذه الشعارات موزّعة على مختلف صفحات كتاب مليحة مسلماني، غرافيتي الثورة المصرية، المرجع نفسه، من الصفحة 33 إلى الصفحة 137.

بالرحيل في صيغة أمر مختصرة شكلاً ومضموناً» «إِرْحَلْ»[1]: كلمةٌ فعلٌ ناجزةٌ جاءت من التّخوم «Dégage» هزّت كراسي الحكم فانتشر الغضب منتجاً لبلاغة شعبيّة في ساحات عامة كانت بالأمس مراقبة. هذه الكلمة غيّرت واقعاً عربيّاً وتحوّلت إلى مشروع سياسيّ تغييريّ قيد الإنجاز، هذا إن لم تكن قد تحوّلت بعدُ إلى أمر واقع.

اللاّفت في هذه الشّعارات أنّ قوّة معانيها تأتي من هوامشها وضعفائها، ممّا يبرّر البحث عن مظاهر القوّة في التخوم، تلك التي تعيد توزيع القوّة وتخلق مبادئ وقيما مختلفة للتقدّم بها يتحرّك التاريخ بعد ركود. وتفترض أنّ تغيير العالم قد يقع من تخومه (العرب وآسيا) هذه المرّة بدلا من مركزه الذي تشبّعت أنساقه، ممّا قد يخلق مقاربات نظرية أكثر تلاؤما وتستفيد من بعض الأعمال الكبرى التي حاولت تفكيك مختلف أنماط الهيمنة، ومنها أعمال إدوارد سعيد خاصّة في «الاستشراق»، وفيه كشف ناقد لما يتخفّى في الثقافة الغربيّة، بعضها على الأقل، من نظرة عنصريّة للشرق. فالشّرق في عيون الغرب يرادف الجمود والانحطاط والتخلّف، عيوب تسلب الإنسان إنسانيته وتنكر عليه القدرة على التطوّر والتغيّر. لقد اخترع الغرب شرقه كما يرضاه هو بصرف النّظر عن حقيقته وعن واقعه الجائش والمتغيّر، شرق يمثّل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين.

هذا ما يرصده إدوارد سعيد في الاستشراق حين يتصدّى للتقاليد الأكاديمية التي تختزل هذا الشّرق في نمطيات صارت معروفة كالنظر إليه نظرة استعلائية تبرّر الهيمنة عليه ما دام أهله «لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، بل لا بدّ أن يمثّلهم أحد». إنّهم يفتقدون للآثار التي تُنبئ عن قدرتهم على الحكم الذاتي

---

1 - نادر سراج، مصر الثورة وشعارات شبابها، دراسة لسانية في عفوية التعبير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص. 183.

إطلاقا، شرق عاجز لا ينشؤ من تلقاء ذاته، ومع ذلك يبدو شاكرا للجميل، فلا يُقدّر أو حتىٰ يفهم الخير الذي يعود عليه من الاحتلال الغربي له»[1] هذا الشّرق الذي صوّره الاستشراق وخلق له جغرافية خياليّة واسعة يرادف لدىٰ المستشرقين كل ما هو غريبٌ وغامضٌ وأساسيٌّ ورائعٌ. ولتبيان الروعة اقتصرت الدراسات الاستشراقية علىٰ العهود القديمة كعالم نصّيّ لا يرىٰ الواقع بل يقرأه نصّا، وتغافلت في ذلك الشرق الحديث. إنّهم يبحثون عن شرق مخطوط أو منحوت في الأواني الفخّاريّة[2]، فلقد كان: «التقارب الوجداني بين المستشرق وبين الشّرق تقاربا نصّيا»[3] محنّطًا لا يرىٰ الواقع التاريخي وحركته وحيويته. وفي الثقافة والإمبريالية يفضح إدوارد سعيد أسطورة الغلبة كما عبّر عنها الأدب الغربي ومنه أعمال «ألبير كامي». لقد استخفّت هذه الأسطورة، تبريرا للاستعمار واحتفاء به، بالسكّان الأصليين الذين لا ينبغي التعامل معهم ككيانات يمكن تحويلها إلىٰ كيانات غربية، فرنسية مثلا»[4]، موقفٌ ساهم أدب شوفيني في ترويجه والدعاية له. ينسحب هذا علىٰ الحالة الجزائرية بالخصوص التي سعت فرنسا إلىٰ تحويلها إلىٰ مقاطعة فرنسيّة، حتىٰ أُقصي الجزائريون إلىٰ مرتبة دنيا من الهامشية والفقر[5]. هذه الهامشيّة وما فيها من بؤس المكان تُعطي تشريعا آخر لتبرير الاستعمار الفرنسي للجزائر. هوذا حسب إدوارد سعيد، تعليقا علىٰ هذا الموقف الغريب لـ«ألبير كامي»: «رجل أخلاقيّ في موقف لا أخلاقيّ».

---

1 – إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، القاهرة، رؤية للنّشر والتوزيع، 2006، ص. 87.

2 – المرجع نفسه، ص. 115.

3 – المرجع نفسه، ص. 114.

4 – إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، 2004، ص. 331.

5 – المرجع نفسه، ص. 232.

كتابات «كامي» كما تبدو في نقد إدوارد سعيد مفعمة بحساسيّة استعماريّة، فالعربي في الجزائر يبدو خفيّ الاسم، وبلا تاريخ، يموت بالطاعون من دون هويّة، وإن حاولتَ الاقتراب منه فهو كالصّقيع بسلبيته الصامتة وباستحالة فهمه، حتّىٰ أنّه ليبدو مثل حقيقة من حقائق الطبيعة لا تكاد تكون جليّة[1]. ويذكّر إدوارد سعيد بمثال نموذجيّ لقصّة يصوّر فيها ألبير كامي فقر الروح الجزائرية: تهجر جانين، بطلة القصّة، سرير زوجها خلال ليلة مؤرّقة في فندق صغير في الريف الجزائريّ، ولكن سرعان ما ينتابها ضجر خانق بسبب ثقل البيئة الجزائريّة وفراغها: «كانت جانين تدور معها النجوم العائمة في سماء تتحرك في تدويم حلزوني بطيء، وقد وحد التقدّم الثابت ظاهريا شيئا فشيئا بينها وبين لباب كينونتها، حيث كان البرد والشهوة الآن يتنافسان أحدهما علىٰ الآخر. أمامها كانت النجوم تتساقط نجمة نجمة وتختفي غائرة بين حجارة الصحراء، وفي كل مرّة كانت جانين تتفتّح للّيل أكثر بقليل. كانت تتنفّس بعمق، وقد نسيت البرد، وثقل الآخرين الصّلد، وجنون الحياة أو احتقانها المتنفّج، والبراح الطويل للعيش والموت، بعد سنوات من الهروب التائه، الجنوني، من الخوف، وصلت أخيرا إلىٰ قرار، وفي الوقت نفسه بدا أنّها تستعيد جذورها، وسرىٰ النّسغ ثانية خلالها مستندةً علىٰ الحاجز وهي تنزع نحو السّماء المتحرّكة؛ كانت فقط تنتظر أن يهدأ قلبها المتخافق ويسود الصّمت داخلها، وقد أسقطت آخر نجوم المجرّة تجمّعاتها لتتدلّىٰ قليلا فوق أفق الصحراء وهدأت تماما. عندما بدأ ماء الليل برقّة لا تُحتمل، يملأ جانين، فأغرق البرد، وارتفع تدريجيا من لباب كينونتها الخبيء، صاعدا إلىٰ فمها المليء بالأنين، وفي اللحظة التالية تمدّدت السّماء بأسرها

1 - المرجع نفسه، ص. 236.

فوقها، وقد سقطت على ظهرها على الأرض الباردة؟»[1]. هذا ما يتصدّى له إدوارد سعيد حين يكشف شوفينية السيطرة الغربيّة التي يحاول تطبيعها أدب بديع. والحال أنّ التخوم أيضاً قويّة وعليها أن تخرج من الخدمة الإمبرياليّة. هكذا كان إدوارد سعيد صوت من لا صوت لهم يحيي أملا وقضيّة في أزمنة مظلمة وفاجعة على رأي «نعوم تشومسكي» في رثائه له[2].

2) قوّة التخوم:

هذه الفرضية، فرضيّة قوّة التخوم، يساندها ما يحصل اليوم في المنطقة العربية من هزّات ضد سُلطة متفاوتة العمق خرجت من تخومها وهوامشها. وتستند الفكرة نظريّا إلى بعض «"بحوث التخوم» التي تستلهم من إدوارد سعيد بعض عناصرها وكذلك من فوكو وغرامشي. هذ الفكر ما بعد الكولونيالي قد يساعد، ولو جزئيّا، على خلق: "علم اجتماع الثورات العربية"، ويجدّد بعض أدواتنا المعرفيّة بخلق اتجاه من التفكير جديد يخرج هذه المرّة من رحم تعبيرات الهامش ضمن مقاربة سوسيوتاريخية له، يتجاوز ثنائية المركز والهامش وكذلك مدرسة التبعية مع كاردوزو والتّطوّر اللاّمتكافئ مع سمير أمين. هكذا كان مشروع أنطونيو غرامشي: النّظر في إمكانيات الفئات الخاضعة، ليبحث فيها ومنها عن معرفة فاعلة، ترتقي بالفئات الخاضعة من التمرّد السّلبي الذي لا قدرة له إلاّ على الهدم إلى مقام الإرادة الجماعيّة الفاعلة. يتعلّق الأمر بالاقتراب من مجتمعيّة المعرفة ومجتمعيّة الفعل السياسي. ويمتزج عنده العلم بالرّغبة في ما

---

1 - Albert Camus, *Exile and the Kingdom*, trans. Justin O. Brein (New York: Knopf, 1958), pp. 905 – 38.

2 – إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ترجمة أسعد حسين، دمشق، دارنينوى، 2011، ص. 356.

يسمّيه بماركسيّة الجماهير، ليفحص ثقافة هذه الجماهير الشعبيّة قصد تحويلها نظريّا إلى شكل جديد من المعرفة.

هذا بالضبط ما ندفع باتجاه التفكير فيه في هذا المشروع وعن إمكانيّة تحقّقه عربيا: إمكانيّة الإمساك ببعض المفاهيم التي تخرج مبعثرة ومفكّكة من أفواه «الفاعلين الثوريين» وذلك بفعل مزدوج ينقد السّلطة «الغاشمة» وينقد أيضاً ما تناثر هنا وهناك من تعبيرات ثوريّة متلعثمة بل ومتناقضة أحياناً من أجل بلوغ معرفة جديدة: معرفة ثوريّة تنقد الثوّار وينقدها الثوّار بعد نقد السلطة السائدة. وهنا لن نكتفي باقتفاء أثر بعض عناصر هذه المعرفة بما أنتجته وتنتجه النّخبة من نصوص، بل نكسر نخبويّة المعرفة لنربطها بما تنتجه الطبقات الدّنيا من فعل و«خطاب». والخطاب هنا «مفرد في صيغة الجمع»، أي أنّ حديث الثورة لدى الفئات الدّنيا عن الثّورة ليس متجانسا بل شديد التنافر بحسب الوضع الاجتماعي والحسّ الأيديولوجي (حسّاً وليس انتماء). يبدو المشهد كما أراده «كامي» خاليا من ثقل الآخرين (الجزائريون) الصّلد، ممّا جعل جانين تتوحّد مع تلك القطعة من السّماء والصّحراء لا بشر فيها.

ومن هذه التعبيرات الجديدة التي يُفترض دراستها ما أبدعته وتبدعه التّخوم من أدب للمقاومة، شعرا ملحونا وغناء شعبيّا، وأمثلة تخرج مع زفرات الفقراء وما فيه من كبرياء الفقراء وقوّة الضّعفاء عندما يؤمنون بقدراتهم رغم الإقصاء. فكلّ ما يعنينا هنا أن نتحسّس عنصار الثقافة الجديدة التي هي بصدد التكون. وقد لا يتعلّق الأمر فيها باكتشافات مبتكرة بل خاصة نشر حقائق مضمرة سابقاً بشكل نقدي ونشرها اجتماعيا.

يتعلّق الأمر بإسقاط لكل أنواع التأويلات الفكرية وترك سلطة «الناطق الرسمي» من سياسيين ومثقفين فُوّضوا أو فَوّضوا أنفسهم للكلام باسم الآخرين، لنردّ الكلمة إلى أهلها، إلى المهمّشين والمقصيين والفقراء، هؤلاء كانوا

لا يتكلّمون بل يُتكلّم من خلالهم. فننطلق من ضفاف المجتمع وتخومه لنتحسّس بلاغة الهامش، بلاغةٌ تعد بخلق البدائل إذا ما تمّ سماعها وردّ الكلمة إليها. كلّ ما علينا فعله لصياغة بعض عناصر معرفة الثّورة أن نطلق العنان للهامش ليتكلّم دون وساطة التأويلات الفكريّة لأنّ هذا الهامش هو الذي قد ينتج الثقافة الجديدة، إذا ما بدأ المثقّف بلحظة أخلاقيّة ترمي إلى ردّ الاعتبار إلى الإنسان العادي الذي ملّ كلّ أنماط الخطابات الفوقيّة، الفكريّة والإعلامية والسياسية.

انطلقت «الثورات التونسيّة» من التخوم، من الحوض المنجمي سنة 2008، وبعد ذلك من سيدي بوزيد في ديسمبر 2010، ثم القصرين أكثر الجغرافيات الاجتماعية التونسية فقرًا وتهميشًا، لتحتضنها المدينة بعد ذلك ممثلة في البداية بمدينة صفاقس. وهذا في حدّ ذاته مبرّر كاف لخلق فكر التّخوم الذي قد يتجذّر في التجربة وفي الرؤية، في يومياتها وبإخفاقاتها الخاصّة حتى نساعد مشروع التغيير على التبلور الفكري، فنعود إلى كتابة السيرة والبيوغرافيا في علاقتها بالتاريخ فنضع مسافة نقديّة مع البراديغم الأوروبي المنمذج نظريا فينا. وبما أنّ «الثورة» خلقت من ضفافها فلِمَ الذّهاب إلى المركز لفهمها؟

نحن هنا إزاء سوسيولوجيا تاريخية تعطي أهمّية للدلالة والرّمز، أي ما ينتجه الهامش، وحتى هامش الهامش من ثقافة مخصوصة ومن سوسيولوجيا عفويّة تخرج من رحم التّاريخ ومن لغة لها بلاغتها الخاصّة تختلف عن لغة النّخب. ولكنّ قواعد هذه اللّغة ليست موحّدة بل تختلف باختلاف التضاريس الاجتماعيّة. هذا يتطلّب مع «غرامشي» ارتقاء بالحسّ الثوريّ العام إلى «مقام الفلسفة». ولكنّ «الإنسان العادي» في «الثورات العربية» لم يكتف بالحسّ العام بل حوّل بنفسه هذا الحسّ إلى طاقة رافضة، متمرّدة، حوّلتها نخب المدينة إلى فعل تغييري يتوق إلى العدالة والمساواة والحرّيّة.

يبدو أنّنا إزاء منعطف تاريخي كبير ينذر بتحوّل في كلّ أشكال السّلطة

القديمة إلى سلطة جديدة عناصرها ما تزال غير مترابطة، ولكنّها تنبئ بصعود التخوم والهوامش: المرأة، الأطفال الذين يعلّمون آباءهم، والذين يتكلّمون ويتواصلون بلغة يجهلها الكبار، والشّباب الذي لم يعودوا يحتفظوا لعالم الكبار إلاّ بقيم عاطفية فيها بعض العطف أحياناً، الأقلّيات التي تحتلي اليوم السّلطة أو تتطاول عليها، الأحياء الشّعبيّة، الأرياف، الفقراء، المهمّشين، المناطق الحدوديّة. ومع هذه الفئات الجديدة التي كانت تعتبر هشّة، تتبلور نزعات عمليّة تنهي عهدا مع الأيديولوجيا والدّين بشكله التقليدي والحزب والبطرك لتعطي قيمة أكبر للاستخدام والبراكسيس. ممّا قد يؤشر إلى عودة قويّة على المستوى الفكري إلى فلسفة الفعل، مرفوقة بمفاهيم بدأت تطفو من قبيل المشروع والبراغما والبرنامج. والمثير أنّ انتقال السّلطة من «الكبار» إلى «الصغار» تتمّ خارج الحزب لتخلق نمطاً جديدًا من التنظّم قائمًا على النشاط السياسي الإلكتروني وتبدع أشكال من الاحتجاج غير مسبوقة، ومنها ترك أهالي سليانة لمدينتهم[1] مؤقّتاً للمحافظ وبصورة مشهدية، وإعلان معتمديّة منزل بوزيان منطقة محرّرة. وكردّة فعل على التهميش غادر بعض أهالي القصرين مدينتهم نحو الجزائر انتهاكًا لرمزية الدولة التي أقصتهم.

ثمّة سلطة جديدة قيد التبلور في المجتمعات العربية، ومنها تونس، ما تزال هشّة ولكنّها في حالة غليان، وقد لا تستطيع أن تخلق بدائلها. وفيها فاعلين جدد يعبّرون اليوم أكثر من غيرهم على استيائهم من الوضع القائم. ومن هؤلاء الفاعلين ريف ثائر على احتكار المدينة. ونعلم أن «الثورة» كانت ريفية في بداياتها، ينضاف إلى هذا الرّيف الثائر أنثى تنتفض، بتعبيرات متفاوتة العمق عربيّا، لتنهي عهدًا، ولو على مستوى الرّغبة، مع هيمنة ذكورية كادت

1 – سليانة: محافظة (ولاية) في وسط تونس عُرفت بعلاقتها المتوتّرة أحياناً مع السلطة المركزية فترة البايات بعد ذلك مع الاستعمار الفرنسي لتونس.

تتحوّل إلى طبيعة. ولأنّ السّلطة التقليدية تحتضر بسبب غياب البدائل فإنّها لم تجد مجالا لتُنقضَ، وقتيا، ما تبقى منها سوى التطرّف في التمسّك بحصونها ورموزها القديمة: العودة المؤقّتة للكاريزما (البورقيبية في تونس)، العودة العابرة للعجيش في مصر، البحث عن خيارات للخروج من الأزمة السياسية برموز جاوزت التسعين أو تكاد، الظهور المؤّقت للسلفيّة وللإسلام السياسي، تآكل المعارضة وتعب رموزها مهما كانت شراستها في تفكيك النظام البائد، تراجع المقاربة الأمنيّة منذ أن حوصرت وزارة الداخليّة في تونس يوم 14 جانفي 2011. وفي هذا التحوّل للسّلطة تآكل لليمين ولليسار والاكتفاء بتجلياتها المظهرية. كل أنواع الكاريزمات تنتهي لتظهر روابط جديدة للسلطة تتخذ بعدا أفقيا. هذا ما أفصحت عنه مؤشرات الثلاث سنوات الأولى من عمر الثورة حين تذهب في اتجاهات مختلفة فلا تفصح عن خيار واحد بارز. الهرمية تزول، الريف الذي كان موضوع سخرية، في بعض المواضع: «سيدي بو»[1] يفتك القصبة، رمز السلطة المركزيّة، لأيّام على الأقل. وكان هذا يثير سخط بعض سكّان المدينة وازدراءهم، والحال أنّه مفاجأة سريالية قد تغيّر جزئيّا معنى السّلطة في العقود القادمة، لولا عجز بنيويّ على الاحتفاظ بالسّلطة وخلق البدائل.

كلّ ما يمكن معاينته بحذر بوادر تحوّل في أشكال السلطة القديمة إلى سلطة جديدة غير معروفة لعدم ترابط عناصرها، ولكنّها تنبئ بصعود، ولو مؤقّت للتخوم والأطراف والهوامش، تخومٌ منفلتة لها قوّة الاحتجاج دون قوّة البناء، ومع ذلك تعدُ، وخلافا لـ«ألان توران»، بردّ اعتبار ممكن لمفهوم المجتمع على حساب الدولة: الأحياء الشعبيّة، المناطق الحدوديّة، الفقراء، أعوان التنظيف

---

1 – «سيديبو» عبارة مستعملة في تونس للتندّر بأهالي سيديبو زيد وهامشيتهم في مقابل سيديبو سعيد الذي يمثّل مركز الجمال المديني وثرائه وتحضّره.

الذين صاروا يتحكّمون، ولو مؤقّتا في المدينة. ولكنّ الأخطر ما تنتجه التخوم من قصوويّة تدفع باتجاه التفكيك ومنها الإرهاب الذي أصبح هو أيضاً قوّة مؤثّرة قابلة للتوظيف وتغيير موازين القوى. ثمّ إنّ الإرهاب قوّة غير مفاوضة تنتقل دفعة واحدة من الخمول إلى الحركة حتى الموت، هذه القوّة تتلبّس هي أيضاً التخوم والأطراف وتسعى إلى تمييع الحدود.

ومع هذه الفئات الجديدة التي كانت تعتبر هشّة، تتبلور نزعات عمليّة تنهي عهدا مع كلّ أنواع الخطاب الفوقي كالأيديولوجيا والدين بشكله التقليدي والحزب والبطرك لتعطي قيمة أكبر للاستخدام والبراكسيس. ممّا قد يؤشّر إلى عودة قويّة على المستوى الفكري إلى فلسفة الفعل، مرفوقة بمفاهيم بدأت تطفو من قبيل المشروع والبراغما والبرنامج. والمثير أن انتقال السلطة من «الكبار» إلى «الصّغار» تتمّ خارج الحزب وحتى خارج النقابة لتخلق نمطا جديدا من التنظيم ومن الاحتجاج غير مسبوقة، ومنها ترك وزارة الثقافة للوزير ومغادرتها من كافة أهلها العاملين فيها إلا من الوزير وشرطته، وعزل المحافظ بمغادرة الأهالي لمدينتهم في بعض المناطق، وفي مشهد تاريخيّ غير مسبوق، وإعلان جغرافية اجتماعية أخرى مناطق محرّرة.

بدأت تظهر اليوم روابط جديدة من السلطة تتخذ بعدا أفقيا. ولكنّها قد لا تقدر على خلق بدائلها لأنّها تاريخيا لم تعرف إلاّ التفكيك، ولم تُتَح لها تجربة الحكم. هذه التجربة تحتاج إلى طبقة اجتماعيّة قادرة على خلق البدائل السياسية وإدارة الحكم، تجربةٌ لا علاقة «للثوّار» بها، ولهذا «ثاروا» ثمّ سلّموا «ثورتهم» لمن ألف الحكم تاريخيّا من أهل المدينة. هذه الفكرة نجدها، بشكل أو بآخر، في ما أنتج الألماني «ماكس فيبر» من أعمال حول المجتمع الصناعي. لا بدّ، في رأيه، للمجتمع من أن يقوم على الصراع الطبقي، وأن تكون فيه إدارة بيروقراطيّة، ولكنّه هاجم بشدّة تحوّل السّلطة إلى أيّ طبقة أخرى غير

البورجوازيّة. هذه الطبقة عليها أن تدافع على مصالحها وأن تواصل سيطرتها على المجتمع[1].

التعبيرات السياسية والمدنية الراهنة صارت تنسج خارج أطرها التقليدية. لقد عادت كما كانت في السابق إلى الساحات العامة والشوارق والأسواق ووسط كلّ مدينة، ينضاف إليها الساحات الافتراضيّة المكتظّة بالشّباب. إنّهم ملّوا تأميم أفكارهم الجديدة ضمن أطر تقليدية على نضاليتها التاريخيّة. وضجروا من رهانات وبرامج لم تخرج منهم ولا تعبّر عنهم. هكذا يبدو أن الثورة تكنس لا فقط تلك السلطة الآثمة التي ترى ذاتها العلوية منحة ومنّة هابطة على النّاس، بل تكنس في ما تكنس معارضتها أيضاً. فالشّباب خاصة لم يعد يحتمل ما تفرضه عليه هذه الأحزاب من هرمية باسم شرعيتها التاريخية، ثمّ إنّها لا تستوعب أساليبه الجديدة في الفعل السياسي.

حتى السلطة الدينية في تونس تتقلّص إلى ما يمكنّ تسميته بإسلام الحدّ الأدنى لتصبح علاماته اجتماعية وليست دينية. وفي سنة واحدة أو يزيد من الحكم الإخواني يفقد الإسلام السياسي الكثير من أنصاره لينتهي عند تديّن «الحدّ ما». ومن ملامح تديّن «الحدّ ما» صوم رمضان بتنسّك، وترك الصلاة إلى حين آخر العمر، وسبّ الذات الإلاهيّة ولكن وبشكل مفارق فعل أيّ شيء ضد من يسبّها أو يتطاول عليها. ويبدو أن هذه الخصائص التاريخية والثقافية الموسومة بالاعتدال هي التي ستقاوم الإرهاب والتطرّف ومختلف المظاهر العنيفة التي بدأت تتمأسس داخل المجتمع التونسي.

وكمحصّلة لكلّ هذا فإنّ ما سمي بالربيع العربي اليوم ما يزال يفور بغير فاعليه الأساسيين من الأجيال الشابة والفئات التخومية المقصيّة منذ قرون.

1- Geoffrey Hawthoron, *Enlightenment and Despair, A History of Sociology*, Cambridge University Press, London, 1976, p. 149

وسيحقّق مقاصده متى ما بنى الهامش بعض عناصر قوّته. هذا الربيع راهنا بدا مقترنا في عيون أهله بالوضع الذي لا يطاق. والقلق أيضاً من اليسار الذي بات مثيرا للسخرية لدى بعض الشّباب الذي ساهم بحيوية في «الثورة» بأساليب احتجاجيّة غير معهودة. إنّه مثله مثل الإسلام السياسي موجّه إلى الماضي بشدّة، ماض لا يجد فيه هؤلاء الشّباب انتظاراتهم وتطلّعاتهم. ومن ملامحه القادمة إذا ما عادت إليه المبادرة تجاوز العقائديّة السيّاسيّة والتعبيرات الأيديولوجيّة التقليدية ووعودها التي بعد عنها الواقع واستنفذها حتّى النّهاية: اليسارية والقوميّة والإسلام السياسي. ومثلما سيقطع مع المدينة الإخوانيّة سيتجاوز أيضاً نخبة المعارضة «الملهوفة» التي ما إن أُتيحت لها الفرصة لتقدّم نفسها بديلا ممكنا للأنظمة البائدة حتّى فكّ السّحر عنها سريعا. فقد شحت رموزها وتفتّتت شرائعها الثقافيّة، لتنفجر بعدها مثل جديدة شديدة التعقيد والتّركيب. ومن بين ما قد يأتي عليه هذا الجيل المختلف إذا أتيحت له فرصة التعبير بلغته الجديدة هذه الهويات المغلقة التي تربى على غير منهجها، فأناه متعدّد، «خارجه متجدّد». هذا الجيل الذي ما إن تفتّحت عيناه على العالم حتّى ناد بإسقاط السلطة، أيّة سلطة خاصّة بعد أن تكوّنت لديه ملكة نقديّة جاهزة لنقد كلّ شيء ولا ينجو من سلطانها شيء. وسيصفي حسابه مع هذا العقل الكسول، «المستقيل» يمينا أو يسارا. فاليسار عنده بلاغةٌ مظهر اجتماعي، شكل من أشكال التّجلّي أكثر منه انتماء فكريّا. فـ«تشي غيفارا» علامة وليس أيديولوجيا، يُلبس ولا يُقرأ. إنّه يساريّ بلا فكر يساريّ، على الأقل بمعناه التقليدي. حتّى الإسلام ينزع، إلى أن يكون تجلّ أكثر ممّا هو ارتباط بمشروع دينيّ وسياسي. ولكنّ الجيل القادم عمليّ بتمكّن وفعاليّة.

تبدو اللحظة الراهنة لحظة مجتمع يستعيد قدرته على الفعل في ذاته بالتركيز على ما كان تخوميا فيه، بصرف النّظر عمّا قد يكون في هذا الفعل من

تعثّر وخيبة يفترض أنّها مؤقّتة. وسير الثورة هو نتاج عملها كذلك وقدرتها على خلق البدائل كلّما ضاق الأفق. وما أسميته بالرّمادي في هذه المرحلة من عمر «الثورة» ناجم عن التبدّل الفجئي الذي حدث جرّاء انسداد أفق باعَد بين المجتمع وبين ذاته وإعادة إنتاج سيره بفعل استبداد الدّولة. ولكنّ اللّحظة الراهنة، الثورة في سنتها الثالثة، بدا فيها أن لا شيء قد حُسم بعدُ. إنّها لحظة تبذير، غير منتجة، تحتاجها الثورة لخلق بدائل قد تحفر طريقا للقمع جديدا ومختلفا عن آلياته القديمة. اندفاع هائل نحو الذهاب إلى الأمام مع عجز هائل عن الخروج إلى الوجود بلون واضح ومعنى جليّ. ولعلّ هذا من عيون هذا التوزّع الأفقي للسلطة دون سيطرة تستطيع أن تبلور رؤيتها. فما علينا إلاّ الانتظار، انتظار اللاّمتوقّع، وغير الحاسم. وكلّ ما علينا فعله إبستمولوجيا هو إعداد الأدوات المعرفية، النظرية والمنهجيّة، القادرة على التعامل مع هذا اللاّمتوقّع لنتعايش مع لايقيّنيته وما فيه من نشوة إخباريّة قد تنتجها الصّدفة.

اللحظة الراهنة هي لحظة مجتمع يستعيد قدرته على الفعل في ذاته بصرف النّظر عمّا قد يكون في هذا الفعل من تعثّر وخيبة يفترض أنّها مؤقّتة. وسير الثورة هو نتاج عملها كذلك وقدرتها على خلق البدائل كلّما ضاق الأفق. فليست الثورة بما هي عليه اليوم بل بما تعمل على أن تكون عليه وما ستنتجه من معاني. وكلّ ما يحدث ما هو إلاّ صراع بين إنتاج الذات أو استعادتها: بين قوّة تشدّ المجتمع إلى السائد بكل ما فيه من ماضي، وبين قوّة تبحث عن بدائلها.

وما أسميته بالرّمادي في هذه المرحلة من عمر «الثورة» ناجم عن التبدّل الفجئي الذي حدث جرّاء انسداد أفق باعَد بين المجتمع وبين ذاته وإعادة إنتاج سيره بفعل استبداد الدّولة. ولكنّ اللّحظة الراهنة، الثورة في سنتها الثالثة، بدا فيها أن لا شيء قد حُسم بعدُ. إنّها لحظة تبذير، غير منتجة، تحتاجها الثورة لخلق

بدائل لا شك أنّها ستحفر طريقا للقمع جديدا ومختلفا عن آلياته القديمة. اندفاع هائل نحو الذهاب إلى الأمام مع عجز هائل عن الخروج إلى الوجود بلون واضح ومعنى جليّ. فما علينا إلاّ الانتظار، انتظار اللاّمتوقّع، وغير الحاسم. وكلّ ما علينا فعله إبستمولوجيا هو إعداد الأدوات المعرفية، النظرية والمنهجيّة، القادرة على التعامل مع هذا اللاّمتوقّع لنتعايش مع لايقينيته وما فيه من نشوة إخباريّة تنتجها الصّدفة.

الفصل السّابع

الرّقاب والسّلطة:

لذّة الرّقابة باللّغة[1]

---

1 – سبق أن نُشر هذا النّص في مجلّة الكوفة، التنوير للطباعة والنّشر والتوزيع، جامعة الكوفة، السنة الثانية، العدد الرابع، خريف 2013. وأسمح لنفسي بنشره ثانية بعد أن تمّ تعديله وتطويره ليكون تكملة لإشكالية هذا الكتاب.

1) الرّقابـةُ الإجهـاضُ: أمثلة عربيّـة

الرقابة مسلك من مسالك الإرهاب. والرّقابة الإجهاض لفحولة فكريّـة أو سياسية ممكنة، ضرب من البربريّة الصلفة لفكرة أو قوّة معارضة قيد التشكّل. والرقابة القطفُ لرؤوس بدأت تينع، كما فعل الحجّاج، جريمة السّلطة في حالتها المحض، ضربة وقائيّة في البداية للمختلف حتى لا يعلن عن نفسه صراحةً، وممارسة إكراهية مع ظهور المطبعة في أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر[1] ولكنّ هذه الدراسة لا تقف عند هذا النمط الأخير من الرقابة المؤسسيّة بقدر ما تتجه إلى الرقابة الكامنة في البنى الخفيّة التي تفرضها الثقافة العربية وتاريخها. وضمن هذه الثقافة تطرّف في الرّقابة بتجفيف منابع الفكرة قبل تكوّنها أو الخصم قبل ولادته، وبأساليب مختلفة ومنها البلاغة والخطابة وما يمكن تسميته بصناعة القداسة، صناعة قد لا تكون بالضرورة جعلت لحماية المقدّس بقدر ما هي موظّفة لأغراض سياسيّة تصفّي الخصم من حقل الصّراع.

ومن أشهر الأمثلة العربية على هذا الإجهاض الفكري إعدام كتب الحلاّج، فلم يصلنا من أثره إلاّ القليل ومنها كتاب «الطّواسين». فمن أجل محاصرة الفكرة أُحرقت كتبه وسُجن ثمّ أُخرج من سجنه، فجُلد وقُطعت يداه ورجلاه وشُوّه وصُلب وقُطعت رأسه وأُحرقت جثّته ونثر رمادها في دجلة، تحت ذريعة المروق عن الدّين مع أنّ الأمر قد لا يعدو أن يكون أزمة في اللّغة ناجمة عن

1- Nathalie Roelens, *«Censure ou sensure»,* Revue Communication et Langages, Année 2008, Volume 115, Numéro 155, pp. 3-26.

الاستسلام لوقع النَّظم عنده، لأنه اضطرّ للاعتذار عن معاني الألفاظ التي كانت تصدر عنه كقوله: «أنا الحقّ» أو «ما تحت الجبّة إلاّ الله». فقد قتلته هذه الكلمات مع أنّه كتب يقول: «إنّ معرفة الله هي توحيده، وتوحيده تميّزه عن خلقه، وكلّ ما تصوّر في الأوهام فهو –تعالى– بخلافه، كيف يحلّ به من منه بدأ»[1]. المثال الصوفي، ومنه الحلاّج، رؤية هاربة من الحدود التي تضعها الرقابة الدينية بمكر اللّغة وقدرتها على الفسحة والتوليد.

فالرقابة القتلُ، قتلٌ بالكلمات. هكذا أيضاً رآها صلاح عبد الصبور في مسرحيته الشعرية: «مأساة الحلاّج»: الكلّ يرى نفسه قاتلا لذلك الشيخ العجوز المصلوب على جذع شجرة جزاء تطلّعه إلى ميلاد كلمة الله فيه. حتّى أهله من الصوفيين يرون أنفسهم قتَلَته بالكلمات. قتلوه لأنّهم أحبّوا كلماته: «أحببنا كلماته أكثر مما أحببناه، فتركناه يموت لكي تبقى الكلمات...كنّا نلقاه بظهر السوق عطاشا فيرّوينا... من ماء الكلمات. جوعى فيطعمنا من أثمار الحكمة... وينادمنا بكؤوس الشوق إلى العرس النوراني»[2]. ويضيف عبد الصبور على لسان مجموعة صوفية مفترضة: «أبكانا أنّا فارقناه... وفرحنا حين ذكرنا أنّا علقناه في كلماته... ورفعناه بها فوق الشجرة»[3]. الكلّ يجمع على قتل الحلاّج، حبّاً أو كرهاً أو تكفيراً: المكفّرون يعدمونه لأنّه فكّر، وحاول الخروج عن النصّ المقدّس اجتهاداً في العشق وفناء في وصل المحبوب بدخول السّتر. والصوفيون قتلوه سُكراً إذ «فاض القلب فعربد» و«غلب الوجُد القصد»[4]. غير أنّ الكلّ مراقَب، بهذا الشكل أو ذاك: الحلاّج تأسره «غيوم الألفاظ» عند فضح السرّ فلا يرى بعد ذلك

---

1 – ماسينيو نوكراوس (تحقيق)، أخبار الحلاّج، دار ومكتبة بيبليون، 2008 ص: 47.

2 – صلاح عبد الصبور، مأساة الحلاّج، بيروت، مطابع اقرأ، (ب. ت)، ص. 12.

3 – المرجع نفسه، ص. 14.

4 – المرجع نفسه، ص. 47.

نور ربّه، ورفيقه في السّجن (السّجين الأوّل) قيّدَ حديثُ الحلاّج خطاه: «أحببتك حتّى قيّدني حبّك»[1]. هكذا هي «مأساة الحلاّج» كما تخيّلها صلاح عبد الصبور تدور حول سلطة الكلمة وقدرتها على البتر: «إنّ الكلمات إذا رفعت سيفاً، فهي السّيفُ»[2].

تلك سمة من سمات الثقافة العربية حين تُحوّل السلطة الآسرة لذّةً لشدّة إيغال متن الطاعة فيها. ومن هذه الوجهة يمكن افتراض أنّ الثقافة العربيّة جعلت من المنع عبادة مسّت حتّى الإبداع، هذا طبعاً، دون الذهاب كثيراً في قصووية أدونيس حين جعلنا أمام خيارين: إمّا أن نعلن عن استحضار الله والقيم الدينية في تشكيل الفكر وتكييفه: فيكون إعلان موت الإبداع!! وإمّا أن نعلن عن موت الله. ونعدم القيم في تأسيس المرجعيات، فيكون ميلاد الإبداع[3].

والمنعُ السّلطةُ بمختلف تجلّياتها، السّلطة الكابتة التي تحوّلت بفعل التنشئة القمعية إلى ما يمكن تسميته بهبيتوس السّلطة. هذه التنشئة الاجتماعيّة المرسّخة للتسّلط قد تكون هي التي أفرزت الاتّباعيّة الموجّهة للذائقة العربيّة مع أدونيس، ذائقة طالت حتّى الشّعر العربي[4]، حتّى صار الإبداعُ بدعةً بفعل منحى الثّبات وسيادته في فترة التأسيس والتأصيل، أي القرون الهجريّة الثلاثة الأولى[5]. لقد أدتّ ظروف الصراع على خلافة النبي إلى توظيف الدّين لتقويّة الحجّة السياسية، لكن الغلبة كانت للثبات على نزعة التحوّل حتّى خرج التحوّل عن

---

1 – المرجع نفسه، ص. 78.

2 – المرجع نفسه، ص. 93.

3 – عبد القادر محمد مرزاق، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.

4 – أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، الجزء الأوّل، بيروت، دار السّاقي، الطبعة العاشرة، 2011، ص. 47.

5 – المرجع نفسه، ص. 57

بينة المجتمع العربي السّاكنة. فكان ذلك مقدّمة طبيعية للانحطاط[1]. ولكن ألا تنذر «الثورات العربيّة» اليوم بما فيها من تململ ضد كل أنواع السلط، بما في ذلك السّلطة الدينيّة، ببداية تراجع «الثقافة المراقبة والمعاقبة» وثأر الحركة من الثّبات؟

الرقابة الإجهاض كما ترد في بعض أدعية المساجد والأدعية المذهبيّة العربيّة: «اللّهم كن لهم بالمرصاد». «اللّهمّ فرّق جمعهم ودمّر أمرهم»، «اللهم يتّم أطفالهم وأيّم نساءهم واقطع نسلهم». «اللهمّ اعم بصره وبصيرته». «اللهم جمّد الدماء في عروقه واجعله يتمنّى الموت فلا يجده». والتطرّف في الرّقابة بلغ حدّ حصار القبور وأشهرها مرقد «الإمام الحسين» في كربلاء الذي أقضّ مضجع الأمويين والعباسيين وصولا إلى البعثيين حتى صار القبر رمزاً للمقاومة لدى الشّيعة يعادل الطواف حوله مائة طواف حول الكعبة. ولقد أنشأ المتوكّل العبّاسي، على سبيل المثال، نقطة قرب كربلاء وأمر أتباعه بقتل كل من يأتي لزيارة الحسين وهدم بأمره تسع عشر مرّة، حتى أنه ذهب هو وغلمانه ونبشوا القبر حتى بلغوا الحصير، «وإذا به، في التأويل الشيعي، تفوح منه رائحة المسك فهالوا عليه التراب ثانية، وأرادوا حراثة الأرض ولكن المواشي وقفت عن السّير»[2]. هكذا لا تكتفي الرقابة في بعض حالاتها العربية المتطرّفة بالقتل بل تتجه حتى إلى محاصرة القبر بعد الموت. وتحاصر رمزيّة الدين باسم الدين للذّود عنه. كذلك فعل الحجّاج في

1 - يقول أدونيس في هذا: «وأدت ظروف الصراع، لسبب أو لآخر، إلى أن ظلّ منحى التحوّل مغلوباً. وهكذا لم يدخل التحوّل في بنية المجتمع العربي بحيث يغيّر ويطوّر، بل، على العكس، رأته الفئات السائدة خروجًا وأعطته اسمًا يقصد منه التحقير والذّم هو البدعة، وسمّت أصحابه أهل الابتداع والأهواء، وحاربت البادئين بهم بالتشهير والقمع، وبالسّجن والقتل. وكان ذلك إيذاناً بانطفاء التوهّج الجدلي داخل المجتمع، وسيطرة الواحديّة الاتباعيّة، أي أنه كان بداية الانحلال من داخل مما كان مقدّمة طبيعيّة للانحطاط». المرجع نفسه، ص. 57.

2 - عبّاس القمي، تتمّة المنتهى في تاريخ الخلفاء، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، 2001، ص: 240-241.

حصار مكّة وزعموا أنّه ضربها بالمنجنيق وقتّل عبد الله بن الزّبير سنة 64 للهجري. وما تزال خطبته حين وُلّي العراق مصدر لذّة بلاغيّة حين الاستشهاد ببطش الحاكم: «أما والله فإنّي لأحمل الشّر بثقله وأحذوه بنعله وأجزيه بمثله، والله يا أهل العراق إني أرىٰ رؤوسا قد أينعت وحان قطافها، وإنّي لصاحبها، والله لكأنّي أنظر إلىٰ الدماء بين العمائم واللّحىٰ»[1]. وفي هذه البلاغة رقابة وقائيّة تجتثّ «الشرّ» قبل وقوعه. فالنّصّ البليغ في حدّ ذاته سلطة مراقبة ومعاقبة كهذا النّصّ الشّهير للحجّاج، يملي سلوكا ويضع حدودا بنحوه وصرفه وبيانه.

والرّقابة طبقات تتراتب في المجتمعات بحسب درجة تسامح الثقافة فيها مع المختلف. وكلّما اتسع الفضاء العام وصارت الحريّةُ عقيدةً والديمقراطيةُ مطلبا تمأسست الرقابة واتخذت شكلاً صريحاً ومنظماً بالقانون، وهذا ينسحب علىٰ المجتمعات اللّيبرالية، الغربية بالخصوص، التي ناضلت من أجل حداثتها قرنا من الزمن علىٰ الأقل. هذه المجتمعات طوّرت أشكالاً من «المراقبة والمعاقبة» يضعها فوكو ضمن أفق أوسع تربطها بتطوّر المجتمع الحديث وأنماط الرقابة الاجتماعيّة فيه. هذا التطوّر حصل مع تكوّن المؤسّسات بحسب الاختصاص[2]. وبالمقابل كلّما ضاق الفضاء العام وانحسر مجاله، تخفّت الرّقابة وتطرّفت في تخفّيها حدّ الاستئصال والاجتثاث ووأد المختلِف قبل تكوّنه لأنّها مشرعنة ديناً ومرقّقة بلاغةً ومبرّرة ثقافةً. وهذا حال الثقافة العربية التي جعلت من الهيمنة عقيدة ومن الاستبداد عدلاً ومن وأد البنت فحولة، علىٰ الأقل في لحظة من لحظات تاريخها. فلم تتسامح هذه الثقافة مع المناهض واعتبرته جُرماً، وذلك بمعيار ذكوري دائماً. ويعدّ ذلك فيها من طبيعة الأشياء.

---

1 – ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، بيروت، دار الكتاب العربي، 1965.

2- Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des histoires».

والرّقابة كذلك، وعلى سبيل الافتراض، درجات من جهة كونها تُوزّع تراتبياً بحسب الطبقات الاجتماعيّة، تُسلَّط خاصة على الفقراء دون الأغنياء. وفي النصوص العربيّة الأدبيّة شواهد كثيرة على ذلك ومنها ما ورد في «الآداب السّلطانيّة» التي تحذّر الخاصة من مكر العامّة. وكلّما زاد الاستبداد اشتدّت رقابته للفقراء والمقصيّين بالخصوص خوفاً من نقمتهم على المستبد لعلمه بما يستحقّ منهم. ولذلك كانت الأنظمة الاستبدادية أنظمة أمنية مراقبة بطريقة لامعياريّة. يقول الكواكبي في هذا المعنى: «إنّ خوف المستبدّ من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه، لأنّ خوفهم نشأ عن علمه بما يستحقّه منهم، وخوفهم ناجم عن جهل، وخوفه عن عجز حقيقي فيه»[1].

والغريب أنّ كل الانتهاكات التي تمارسها الرقابة تخضع إلى «القانون». أي إلى النصّ، وفي بعض الحالات إلى «الشّرع» أو العرف اللذين عادة ما يكونا مداخل لمختلف أنواع السّلطة والإجهاض. وحتّى ما سمي «بالربيع العربي» راقبه القانون وتصدر رجاله وفقهاؤه المشهد «الثوري» لضبطه والتحكّم في انفلاتاته الممكنة. فاحتلوا موقعاً متقدّماً في «ثورة» ليسوا بفاعليها الأساسيين. لقد راقبوا الحراك الاجتماعي لغلقه ضمن نسق محدّد بالنصّ القانوني. فالنّص عادة خطاب آسر وخارق، يصحّح الواقع، أو حراك الواقع برؤية فوقيّة وباسم علوية القانون فلا يُطلق العنان لتفاعلات الاجتماعي، وللمجتمع على الفعل في ذاته. هذا التصحيح الذاتي للواقع بالنّص، وقد تحوّل إلى خطاب، يذكّر بما يسمّيه رولان بارت بـ: «لسانيات التّصحيح»[2] والتي تشبه من بعض الزوايا نظرية

---

1 – عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة.

2- Roland Barthes, *nouveaux essais critiques, in Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, (coll. «Points», 1972, p. 138.

الرقابة لدىٰ «فرويد»، تلك التي تمنع اللّذّة المكبوتة الكامنة في اللاّوعي فتصحّح الانحرافات السّلبيّة. لسانيات التصحيح تتدخّل في النّص بالتبديل والتصغير والزيادة، فتشتغل بالمبادلة، رقابةً أو توسّعاً. كذلك النصّ لمّا يتحوّل إلى خطاب يتلاعب بالواقع فيصّحّحه بنشوة المهيمِن الذي ألف الهيمنة حتىٰ رآها اعتباطية عنده حين يمارسها علىٰ غيره وكأنّها من طبائع الأمور.

2) الرقابةُ والتلذذ بالخضوع:

والمفارقة أنّ المهيمَن عليه يشرعن هذه الهيمنة ويتلذّذ أساليبها القمعيّة فيراها أمناً. ويُنتج لذّته عند الشعور بالقوّة، قوّة المهيمِن. كذلك النصّ في الثقافة العربيّة يتصّرّف في الواقع كما يحلو للمهيمِن أن يكون، تأييداً لحكمه أو تحسيناً لموقعه. وكلّ الكفاءة تكمن في ردّ الرّقابة غير مرئيّة والهيمنة اعتباطيّة والخضوع محبّباً. فخلقت مفهوم «المستبدّ العَادل» مع محمد عبده بديلاً للديمقراطيّة والحرّيّة. يقول عبده إنما ينهض بالشرق «مستبد عادل». وهذا شكل ناعم للاستبداد يُبرّر بالعدل، ويُعتبر عند البعض نموذجاً للحكم الصالح ويحيل في الغالب إلىٰ السيرة التي عرفت عن الخليفة عمر بن الخطّاب في الحكم والمتميّزة بالعدل، كما هو متداول. وفي الأدبيات الفارسية التي قد تكون أثّرت في الثقافة العربية من هذه الوجهة حديث عن «المستبد الضروري بالدين» من خلال صورة كسرىٰ أنو شروان الملقّب بالعادل رغم استبداده. هذه الفكرة التي تشرعن الاستبداد وتتلذّذ به تطوّرت وانتشرت خاصة في ما يُعرف بمفهوم الآداب السلطانيّة التي تمثّل نمطاً مثالياً عربياً لشرعنة رقابة الحاكم واستبداده. وبما أن المستبدَّ محبوبٌ باستبداده فقد خُلقت داخل الإنسان العربي كوابح معياريّة تراقبه وتمنعه من التطاول علىٰ الحاكم حتّىٰ بينه وبين نفسه. فالإمام لدىٰ الشّيعة مثلاً له قداسة دينية تراقب أهلها المؤمنين بها وتخضعهم بالوفاء للفكرة التي صارت

كامنة في اللاّشعور السّياسي»[1] وهذا النموذج: «مسؤول بهذه الدرجة أو تلك عن غياب الديمقراطية، على الأقل من حيث إنّه يقدّم بديلاً عنها يعتبره أفضل منها. ولكن بما أنّ هذا البديل النموذج قد بقي وما زال مجرّد نموذج ومجرّد طلب، فالبديل الواقعي القائم دوماً هو شيء آخر غير الاستبداد المقيّد بالعدل. إنّه الاستبداد المطلق الذي هو نقيض للديمقراطيّة»[2] و«المستبدّ العادل» فكرة لجمال الدين الأفغاني يتردّد صداها اليوم في المرجعيّة السياسيّة للإخوان المسلمين: يقول الأفغاني: «لن تحيا مصر، ولا الشّرق بدوله، وإماراته، إلاّ إذا أتاح الله لكلّ منهما رجلاً قويّاً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرّد بالقوّة والسّلطان»[3] وما كان لهذه الفكرة أن تجد كلّ هذه السّحريّة في الثقافة العربيّة لو لم تكن تتماشى مع الذّهنيّة العربيّة التي لم تتخلّص إلى اليوم من صورة «بطرك» يعادل الابتعاد عنه بعبارة أبي حيان التوحيدي «الفطام عن الدّنيا»[4]

وفي الآداب السلطانيّة أمثلة كثيرة على حبّ الرّقابة في الثقافة العربيّة ومتعة الخضوع إلى السّلطان. ففي «عيون الأخبار» لابن قتيبة: «السّلطان سوق فما نفق عنده أتي به»[5] والكتّاب والمثقّفون أكثر النّاس تردّداً على هذا السّوق حسب الجاحظ لترويج بضاعتهم: «السّلطان سوق، وإنّما يجلب إلى كلّ سوق ما

1 – محمد عابد الجابري، «المستبدّ العادل بديلاً للديمقراطيّة». جريدة الاتحاد الإماراتية، 4 يونيو 2002، ص: 10.

2 – المرجع نفسه، ص: 11.

3 – المرجع نفسه، ص: 10.

4 – أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939، 1942، 1944، وطبعة ثانية سنة 1953، وطبعة المكتبة العصرية ببيروت 1957، وطبعة دار مكتبة الحياة، بيروت لا تاريخ.

5 – ابن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق داني بن منير الزهوي، المكتبة العصريّة، بيروت، الجزء1، ص: 24.

ينفق فيها... وقد نظرت في التّجارة التي اخترتها، والسّوق التي أقمتها فلم أر فيها شيئاً ينفق إلاّ العلم والبيان عنه»[1] ولعلّ أهمّ ما يشدّ الانتباه في ما سمّي بالآداب السّلطانيّة عنايتها بتشريع الهيمنة وترقيقها ونصح الحاكم بكيفيات اتقاء شرور الرّعيّة وضمان ولائها[2] دون النظر في ظروف هذه الرّعيّة وواقعها. وفي المدوّنة العربيّة أدب «رفيع» بذّد جهداً في ترقيق الاستبداد وتعيين سبل الرّقابة «السواد» لا يؤتمن له جانب، ومنه «سراج الملوك» للطرطوشي، و«الإشارة في أدب الوزارة» للسان الدين ابن الخطيب و«كليلة ودمنة» لابن المقفّع. كلّ هذه المدوّنات السّلطانيّة تبدو عند ابن خلدون مزيّفة للواقع لأنّها مجرّد «مواعظ» لا تنظر في الملك من حيث هو واقعة اجتماعيّة ترتبط بشروط إنتاجها[3]، غير أنّه يسقط في ما سقط فيه غيره لّما رأى في «البيعة عهداً على الطّاعة».

3) الرقابة والبلاغة:

الرقابةُ المنعُ، منعٌ للطبيعة من أن تنمو وتتلذّذ بنموّها (بالمعنى الفرويدي للذّة)، كختان البنت في بعض الأعراف العربية بدل رعاية هذه اللّذّة، وخاصة في بعض مناطق السودان حيث تحرم البنت من أهمّ أنسجة اللّذة لديها. فالحبّ في هذه الأعراف خطر محض أحياناً لأنّه يجلب العار لأهله، ولذلك يبدو أكثر الحقول عرضة للرّقابة إذ هو شيطان يغوي بالجنس. ولعلّ هذا المنع هو الذي

---

1 – الجاحظ، رسائل الجاحظ، الرّسالة السابعة، كتاب الفتيا، الجزء1، شرحها وعلّق عليها محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، صص: 221 – 222.

2 – عز الدّين العلاّم، الآداب السّلطانيّة: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السّياسي، سلسلة عالم المعرفة، 2006.

3 – عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللّبناني، ط. 2، المجلّد الأوّل.

أفضى إلى ملاحم شعريّة في الثقافة العربية تنقلب على مصادر المنع وتبيع الدين بالدنيا كدعوة جميل لبثينة:

تعالي نَبِعْ في العام يا بثنُ دينَنا
بدنيا فإنّا قابلاً سنتوب

فقالت: لعنّا يا جميل نبيعه
وآجالنا من دون ذاك قريب[1]

وبقدر الرّقابة والمنع تظهر اللاّمعيارية في الشعر العربي:

سموتُ إليها بعد ما نام أهلُها
سُمُوَّ حبابِ الماء حالاً على حال

فقالت سباك الله إنّك فاضحي
ألست ترى السّمّار والنّاس أحوال؟

فقلت يمين الله أبرح قاعداً
ولو قطّعوا رأسي لديك وأوصالي[2]

هكذا حوصر الحبّ فأبدع استعارة وامتلأ «فحشاً». فبرّر العرب الاستبداد في التعابير الجماليّة كما في المعنى الذي صاغه عمر بن أبي ربيعة: «إنّما العاجز من لا يستبدّ». ولعلّ الاستبداد هنا منظور إليه من جهة الحزم وعدم التردّد فيقال: «فاز باللّذة الجسور». ومرّة أخرى تقام علاقة بين الاستبداد واللّذة.

---

1 – جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، 2003.

2 – امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد ابن الفضل ابراهيم، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة.

والرّقابةُ الهيمنةُ بمعناها الواسع والغطرسة الجاهلة، غير المتسامحة مع المختلف، أو بالأحرى جريمة الثقافة السائدة المهيمنة والتي ترعاها الدولة القامعة لكلّ مختلف. وأعتى أنواع الرقابة ليست تلك التي تمنع القول وتُسكته بل تلك التي تفرضه على النحو الذي يريده المراقب ويرضاه، كأن لا تسمح بالتعبير إلاّ بلسانها القوميّ. والمراقبُ السلطةُ «الفاشية» التي تمنع الصمت وتراه معارضةً وانسحاباً: «إن لم تكن معي فأنت ضدي». فالصمت احتجاج في بعض البيئات، وليس دائماً علامة رضا كما تدّعي الثقافة الذكوريّة العربيّة. ولقد أجاد العرب في تقنية الصّمت ونعمه حتى جعلوا منه لغة حكيمة وأنتجوا في ذلك أمثالاً وأقوالاً: «إذا كان الكلام من فضّة، فالصّمت من ذهب» لأنّ «للجدران آذانها».

ثقافة الراعي-الذكر تلازمنا، فنتلذّذ بالخضوع إليه. الخضوع صار حبّاً للخضوع ودونه الهلاك حين يستلذّ المغلوب شرعية هيمنة الغالب وسلطته الواجبة، وأحياناً المقدّسة عليه. التعسّف يصبح مطلباً وحاجة من شدّة ترسّخه ونسجه مكوّناً من مكوّنات الثقافة الشّرعيّة. وكلّما كان المهيمن قويّاً متحكّماً، زاد رصيده الرّمزي عند المغلوب. ينسحب هذا على سلطة شيخ القبيلة في المجتمعات العربية التي ما تزال فيها القبيلة تمثّل نظاماً اجتماعياً وسياسياً قائماً بذاته. الشيخ يراقب ويعاقب ويستلب إرادة الفرد ومع ذلك تعترف الضحيّة بشرعية هذا الاستلاب وتطلبه وتتلذّذه ولا تستطيع العيش بدونه. ولقد أبدعت الثقافة العربية حقلاً دلاليّاً كاملاً يتلذّذ الخضوع للقائد: الأب، السيد، القائد، المنقذ، الحامي، حامي الحمى والدين، الأمير، الفاتح، الراعي، الكبير، مولانا، الشّيخ، العناية، الرعاية، المعالي، المفتي، الفقيه، السموّ. وعلينا حتى نفهم لذّة الخضوع في الثقافة العربية، قليلاً مع «بيير لوجوندر» Pierre Legendre[1] واستناداً إلى

1- Pierre Legendre, *L'amour du censeur*, Paris, Seuil, 1974 (coll. «le champ freudien», p. 271.

البراديغم الفرويدي، أن نقوم بتفكيك التلاعب بالرموز الجنسية المشرعنة نصّاً فقهياً وقانونياً والضامنة لسلطة القائد الذي لا حياة هادئة بدونه. هكذا نمرّ من التستّر الدوغمائي لنلحظ الظاهرة المؤسّسيّة، أي كيف يتحوّل الخضوع غير الشرعي إلى مؤسّسات شرعية اعتباطيّة. النصّ القانوني (والفقهي كذلك طبعاً) جاء ليشرعن السّلطة وبالتالي الرقابة. ولكن مع إخفاء سلطويتها ورقابتها التدميرية فلا تظهر إلاّ محاسنها حتّى تتحوّل إلى حاجة نخضع إليها بلذّة. هكذا «تستعبد» المرأة في السعودية وتُقنع بأنّها «الملكة» وعلى الجميع طاعتها، وتُنتهك أبسط حقوقها، ومنها قيادة السيّارة، وترى ذلك من طبائع الأمور ودون ذلك المروق عن الدين والعرف. هناك وداخل الحرم المكي جُعلت المرأة للجنس والإنجاب وبلا حياة حميمية حتّى من الأب إلاّ في القلّة، ومع ذلك أقنعوها، نصّاً وعرفاً، بأنّها مبجّلة في سجنها الذي تجسّمه معنى «الحُرمة». فتتلذّذ المرأة الحرمة باستعبادها دون أن تدري في الكثير من الأحيان أنّها مسلوبة الإرادة. وفي المقابل تنعت الحالات التحديثية في العالم العربي، كما في مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة[1]، بالتفسّخ والانحلال التي يجب تصحيح مسارها، مع أنّ الأنثى كانت آلهة الخصب وجلب الأمطار ورمزاً للحياة والعطاء في بعض الثقافات القديمة.

وتظهر الرقابة في أشكال مختلفة، في شكل انتزاع، منعٍ، تدليسٍ، مرورٍ في الصمت، حرقٍ كما حدث لكتب ابن رشد، غربلةٍ بحثاً عن الحياد، تفريغ وتخلّص من محتوى مزعج. وأكبر عدو لها الإبداعُ وسط المنعِ، خلق خطاب مفارق، مليء بالإيحاءات السياسية بصياغات غير متوقّعة، شعريّة (Poétique)، وغير بديهية (Obtus). ومن هذه الوجهة فللرقابة فضل على الأدب وعلى الشعر وعلى تنمية

---

1 – مجلّة الأحوال الشخصية مجلة أُصدرت سنة 1956 قبل حصول البلاد التونسية على الاستقلال التام، تم إصدارها من مشايخ جامع الزيتونة بمشاركة ثلّة السياسيين اهتمت بالأحوال الشخصية وتضمنت نصوص متقدّمة في تحرير المرأة وتنظيم الأسرة.

الخيال لأنّها لا ترى إلاّ الخطاب المباشر الفقير. أمّا المجاز فلا قدرة لها عليه ولا حجّة. والقصيدة التي يستطيع الرقيب أن يفهمها يصعب انتسابها للشّعر، فقد تهيّج «العامّة» بردود فعلهم المباشرة ولكنّها لا تصنع شعراً.

لقد أنتجت الرقابة العربيّة أدب المنفى، ومنه ما أنتجه الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد الذي أشار إلى أن للمنفى بعض الفضل على إنجازاته الإبداعيّة حتّى كاد يتحوّل إلى وطن لأنّ وطنه الأم لم يمنحه الحريّة، أي حقّه في أن يكون مختلفاً. فكبار الشّعراء وكبار الأدباء لا يستطيعون العيش في بلدانهم العربيّة لأنّهم سيصطدمون بالرّقابة وسيدخلون في نزاع محبط مع الاستبداد. فرغم إحساس الفقد في المنفى بما هو عقاب سياسي معاصر فقد توافق مع ثقافة حديثة هي أيضاً تشكو الاغتراب، فكانت في حاجة إلى إبداعات المنفيين أمثال إدوارد سعيد. هذا المبدع استطاع أن يلفت نظر العالم إلى ما يمارسه الاحتلال الإسرائيلي من رقابة على التاريخ: «نحن جاهزون لنسيان التاريخ». هكذا قال أرييل شارون وهو من كبار المسؤولين عن سفك الدماء الفلسطينية حين توليه وزارة الخارجية. ولكنّ إدوارد لا يستطيع أن يغفر له، بنصوصه الإبداعية التي ستظلّ رقيبا عنيدا لنسيان التاريخ[1]، فيفتح سجالا على الرقابة الإسرائيلية على حقّ العودة كما في «القلم والسّيف» الذي يخترق نقديا دولة الحصار[2].

غريب هذا الواقع اللّغوي الذي يُحاصر أهله فلا يجدون مساحة الحرّيّة إلاّ في لغات ليست لهم لأنّهم لا يعبؤون بمحافل الممنوع، فيتضرّعون إلى هذه اللّغة المحاصرة بسياط الرّقيب: «كوني كما تشائين إلاّ التي أنت على صورتها». والمنفيّ

---

1 – إدوارد سعيد، «حقّ العودة» أخيراً، في المؤلّف الجماعي اللاجئون الفلسطينيون: حقّ العودة،مؤلف جماعي حرره نصير عازوري صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص. 38.

2 – إدوارد سعيد، القلم والسيف، دمشق، داركنعان، الطبعة الثالثة، 2007.

الفارُّ من الرّقابة قد يتحوّل لدى مبدعٍ مثل إدوارد سعيد إلى ضرب من ضروب التحرّر: المنفى هو المكان النهائي للمثقف الذي يسعى دائماً وبلا هوادة إلى أن يعيش «خارج المكان» تخريباً للحدود.

ولكنّ قوّة إدوارد سعيد أيضاً تكمن خاصة في قدرته الإبداعيّة على فضح الانخراط الشبقي للثقافة الغربية في إقصاء الثقافات الأخرى، ومنها العربية، من دائرة الأنسنة. والإقصاء فعل يستتبع الرّقابة، فأنت تراقب لتعاقب بالإقصاء. إنّه يكشف بمهارة «ملذّات الإمبريالية» وتجسّدها في المخيال الأدبي: رواية «كيم لرديارد كليبنغ» مثال على هذه الملذّات المهيمنة: إنّها رواية ذكور بامتياز، عالمها تطغى عليه التجارة والمغامرة والمكائد، وأهمّ رهان فيها الانخراط في «اللّعبة العظيمة». لعبة الاستخبارات البريطانية في الهند بما هي «نوعٌ من الاقتصاد السياسي للسيطرة». التلذّذ بالسيطرة تحضر باستمرار كما يقول إدوارد سعيد في أشكال عديدة من الكتب الامبريالية الاستعمارية والفنون التصويرية والموسيقية التي تمزج بين اللّعب والجديّة السّياسيّة لتسبغ على السيطرة والنفوذ والهيمنة نوعًا من المقبولية تظهر في فلسفة اللّعبة[1]. ويبدع إدوارد سعيد في فضح تبريرات «ألبار كامي» للاستعمار، حين يدافع روائياً عن مصادرة فرنسا للجزائر وتمثيله للمستعمرين المستوطنين. يقول «كامي» Camus بوثوقية صلفة تنزع عن الأصليين الحقّ في الوجود الإنساني وتلغي معنى الاستقلاليّة لديهم: «فيما يتعلّق بالجزائر، فإنّ الاستقلال القومي صيغة من العاطفة المشبوبة الخالصة. لم يكن ثمّة أمّة جزائريّة أبدًا. وإنّ من حقّ اليهود والأتراك واليونانيين والإيطاليين والبربر أن يدّعوا لأنفسهم حقّ قيادة هذه الأمّة الكامنة. في الواقع الفعلي، لا يشكل العرب وحدهم الجزائر كلّها. وإنّ أهمّيّة الاستيطان الفرنسي والزمن الذي مضى عليه بشكل خاص لكافيان لخلق مشكلة لا تقارن بها أيّة مشكلة أخرى في التاريخ. إنّ

---

1 – إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، بيروت، دار الآداب، 2004، ص. 230.

فرنسي الجزائر هم أيضاً، بأشدّ معاني الكلمة قوّة أصلانيون. وعلاوة علىٰ ذلك، فإنّ جزائر عربية محضة تعجز عن تحقيق ذلك الاستقلال الاقتصادي الذي لا يعدو الاستقلال السياسي من دونه أن يكون وهما. وأيّا كانت درجة نقص كفاءة الجهد الفرنسي، فلقد كان هذا الجهد من رحابة المدىٰ بحيث أنّ أيّة دولة أخرىٰ (سوىٰ فرنسا) لن توافق اليوم علىٰ تحمّل ذلك العبء.»[1] هذا هو الموقف الأخلاقي والفكري لكاتب يفترض أنّه سليل «فولتير وكوندورسيه وجون جاك روسو وهيغل»، ومع ذلك دافع حتىٰ آخر لحظة من حياته، وهو المقصيّ من تخوم فرنسا، ابن عاملة بيوت إسبانيّة وأب كان مراقبا لأقبية حفظ الخمور، علىٰ ترك الجزائر في حضيرة الهيمنة الفرنسيّة ووضعها في الخريطة الإمبريالية.

ما أبعد هذا الموقف النافي لحقّ الآخر المختلف في الوجود من موقف محمود درويش وهو يرثي إدوارد سعيد:

«أنا من هناك...

أنا من هنا...

ولست هناك ولست هنا...

ليَ اسمان يلتقيان ويفترقان...

ولي لغتان نسيت بأيهما كنت أحلم...

لي لغة إنجليزية للكتابة طيّعة المفردات...

ولي لغة...

من حوار السماء مع القدس...

فضّية النبر...

لكنها لا تطيع مخيلتي...

والهوية قلت...

---

1 – المرجع نفسه، ص. 238 – 239.

قال دفاع عن الذات...

إن الهوية بنت الولادة...

لكنها في النهاية إبداع صاحبها...

لا وراثة ماضٍ...

أنا المتعدّد...

في داخلي خارجي المتجدّد...

لكنني أنتمي لسؤال الضحية...

لو لم أكن من هناك...

لدربت قلبي على أن يربي غزال الكناية...

فاحمل بلادك أنى ذهبت...

وكن نرجسيَ السلوك...

لكي يعرفوك إذا لزم الأمر...

منفى هو العالم الخارجي...

ومنفى هو العالم الباطني...

فمن أنت بينهما؟...

لا أعرّف نفسي لئلا أضيّعها...

وأنا ما أنا...

وأنا آخري في ثنائية تتناغم بين الكلام وبين الإشارة...

ولو كنت أكتب شعرا لقلت: ...

أنا اثنان في واحد كجناحيْ سنونوة...

إن تأخر فصل الربيع اكتفيت بنقل الإشارة...

يحب بلادا...

ويرحل عنها...

هل المستحيل بعيد؟...
يحب الرحيل إلى أي شيء...
ففي السفر الحر بين الثقافات...
قد يجد الباحثون عن الجوهر البشري...
مقاعد...
جاهزة للجميع...
هنا هامش يتقدّم...
أو مركز يتراجع...
لا الشرق شرق تماماً...
ولا الغرب غرب تماماً...
فإن الهوية مفتوحة للتعدد[1]

ها هو درويش يحلّ معضلة الإقصاء والرّقابة بلغة شعرية مليئة بمعنى الإنسان المتعدّد الذي يحمل آخره في أناه، لا يُعرّف نفسه تماما لأنّ هويّته مفتوحة للتعدّد. ولو اكتملَتْ لَسال من أجلها دم الإنسان ودارت حتى على ذاتها لتأكلها. وفي أثر الفراشة يبدو الأنا كما كان منذ اللّسانيات والتحليل النفسي:

«وما أنا إلاّ هو...
وما هو إلاّ أنا...
في اختلاف الصّور»[2].

1- محمود درويش، كزهر اللّوز أو أبعد، بيروت، رياض الريس للكتب والنّشر، 2005.

2 – محمود درويش، أثر الفراشة، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الثانية، 2009، ص. 63

فهل بعد هذا التعريف الإنساني للآخر في علاقته للأنا ما يمكن أن يبرّر الرقابة وكل ضروب الإقصاء.

لقد علم المنفى محمود درويش كيفية حماية اللّغة لئلاّ تُفرّغ من أصوات الضحايا. ها هو يخاطب المراقب الإسرائيلي بطريقة ساخرة فيقول:

«أيّها الواقفون على العتبات ادخلوا،
واشربوا معنا القهوةَ العربيّة،
فقد تشعرون بأنّكم بشرٌ مثلنا.
أيّها الواقفون على عتبات البيوت!
أُخرجوا من صباحاتنا،
لنطمئنَّ إلى أنّنا بشرٌ مثلكم[1]!

درويش يريد استنطاق الاستعارة لتُجابه الحدود التي يضعها المراقب والرّقيب الإسرائيلي يريد إسكات الماضي ليرسم الحدود. هكذا كانت تجربتُه تمرّداً باللّغة والكتابة على المنع والحواجز والحدود وحتّى على الموت بحبّ الحياة:

«أين سنذهب بعد آخر حدود،
أين ستطير الطيور بعد السّماء الأخيرة؟»

4) سياقية الرّقابة: من الوضوح إلى الكمون

الرقيب في الثقافة العربية الإسلامية اسم من أسماء الله الحسنى تَقلَّده الحاكم بأمر الله. أما معناه في روما القديمة فيشير إلى وظيفة اجتماعية من درجة أولى يحتكرها الإمبراطور بالخصوص لأنّها تتعلّق بتعداد البشر والثروة تعييناً للضرائب. وللرقابة أيضاً في الجمهورية الرومانية القديمة مضمون فكري يتمثل

1 - محمود درويش، الأعمال الكاملة، المجلّد الأوّل، بيروت 2009، ص: 186.

في التقدير والتقييم لمؤلّف بالرفض أو التحوير[1]. وفيها تكوّنت مؤسسة الرّقابة: قاضيان مكلّفان كلّ خمس سنوات بتعداد السكّان وترتيبهم طبقياً حسب ما يملكونه من ثروة مع إقصاء ذوي «الأخلاق السيئة». وفي كلتا الثقافتين تبرير للرقابة بالحبّ، حبّ الرقيب وخوف عليه من انحرافاته وحماية له من المبالغات واندفاعه نحو اللذّة. فالرّقيب هو الذي يعرف ويفكّر ويضع الحدود لكتلة «جاهلة» بمصلحتها[2].

وبدءاً من القرون الوسطى تحوّلت الرقابة إلى مؤسّسة رسميّة تُسند التراخيص أو تحجبها قبل كلّ نشر لمخطوط. وهنا قد تتدخّل بالحذف أو بالإلغاء لفصول بأكملها منه. ومع ظهور النزعة الليبرالية في أوروبا وما رافقها من سيرورة استقلالية للثقافة على السلطتين السياسية والدينية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اختفت هذه المؤسّسة، ولم تستمرّ إلا في بعض البلدان العربية والآسيوية ومنها العربية السعودية وبلاروسيا وكوريا الشمالية والصين وكوبا وإيران[3]. في هذه البلدان ما تزال الرقابة، أحياناً، معلنة وصريحة وصلفة، أمّا في الدول الديمقراطية فرقابتها خفيّة الاسم، ماكرة، غير واضحة، إلكترونية في أيّامنا هذه عبر الأنترنت كشبكة غوغل وما فيها من قدرة على الغربلة وكذلك الأقمار الصناعية المتجسّسة حتى على غرف النّوم. هذا في حركة التاريخ الهادئة، أمّا في الهزّات الاجتماعيّة الكبرى كما الثّورات، فتنهار السلطة المراقِبة انهياراً مؤقّتاً وتنكشف بعض الحقائق ولكنّها لا تتفكّك نهائياً، وخاصّة في السياق العربي الذي ضرب أهله منذ زمن بعيد

1- Henri Goelzer, *Le latin en poche*, Dictionnaire latin-français, Paris, Garnier, 1967, pp. 117-118.

2- Voir Alain Bergeron, «*les habitudes de lecture des Québécois*», Etudes littéraires, Vol. 6, n° 3 (déc. 1973), pp. 321- 326.

3- *Encyclopédia Universalis*, mot «censure», éditions Encyclopédia Universalis, 1984, p. 1005.

عهداً على الطّاعة. وليس خروجهم على الحاكم هذه الأيّام إلاّ «خروجاً»[1] سرعان ما يفتر ويتلاشى. فالرقابة حالة ذهنية ثقافية، بنية عميقة مستقرّة تتغيّر شكلاً، إن تغيّرت، وتظلّ عناصرها الكامنة. ولذلك تعود أشدّ عوداً وأكثر حنكة في الضّبط ما دامت ثقافتها كامنة وراسخة رسوخاً شدّ وثاقه التاريخُ في البنى العقلية العربية حتى صار صلداً. وما حدث منذ سنتين، في بعض السياقات العربية وبدءاً من تونس لم يمسّ إلاّ القشرة البرّانيّة للرقابة. وستعود محمّلة بالتجارب والمعلومات متى عادت السّلطة القديمة في ثوبها الجديد لتشتغل بحرفية أجدى من ذي قبل. لقد أعلنت الخلايا النائمة عن نفسها وكشفت كلّ أوراقها ظنّاً منها أنّ الأمر آلَ إليها، لأنّها تجهل أنّ الرقابة ساكنة في اللاّوعي التاريخي الذي لم يعرف منذ أن تأسّست المدينة إلاّ متن الطّاعة.

الوضوح والكشف عَدُوّانِ للرقابة، وهو ما ينزع إليه الإعلام العربي اليوم الذي صار يفضح كواليس المعلومة وما يحكمها من روابط قوّة حتّى بات يقضّ مضجع أنظمة الاستعلامات التي لطالما احتكرت المعلومة واعتبرتها سرّاً من أسرار الدولة. فالرقابة تعيش من السرّ الذي فكّ السّحر عنه فلم يعد ثمّة سرّ نخفيه. هذا في الظاهر، أمّا في العمق فالرقابة ساكنة فينا، مراقِباً ومراقَباً، لأنّها مكوّن من مكوّنات ثقافة لم تعرف الاختلاف وتراه كفراً وخروجاً عن الملّة. ولعلّنا لا نتوازن إلاّ بها مادامت مكتسباً تحوّل إلى كيان يجري مجرى الدّم فينا. ويبدو أنّ الإنسان العربي بحكم ثقافة الحلال والحرام وما تربى عليه من متن الطاعة بما فيها من سلطان الراعي على الرعية محكوم بلاوعي الرقابة أكثر من وعيها. فالساكن فينا أكثر وطأة وتحكّماً من الرقابة الخارجية التي تمارسها السلطة علينا. يستعمل «فرويد» في هذا المعنى استعارة فضائية ليميّز بين الباطن والظّاهر،

---

1 - مفهوم «الخروج» لعزمي بشارة في كتابه في الثورة والقابلية إلى الثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011، ص. 6.

بين اللاّوعي والوعي: يشبّه اللاّوعي بغرفة كبيرة تتراص فيها النزعات النفسيّة تجاورها غرفة أكثر ضيقاً هي بمثابة غرفة للاستقبال يستقرّ فيها الوعي. وعلى عتبة الغرفة الكبيرة يقف حارس يفتّش النزعات النفسية ويحول دون دخول من لا يعجبه منها إلى غرفة الاستقبال حيث الوعي[1]. هذا يعني أوّلاً أن الرقابة من هذه الوجهة ليست سوى فسخ وتشويه، وأنّ ما فيها من خفيّ أكثر سطوة علينا ممّا طفى على السّطح. وبقدر الرقابة الدّاخليّة الكابتة للإنسان العربي تظهر مفارقة عجيبة في سلوكه أحياناً يكون فيها نزقاً إلى حدّ بعيد، مارقاً في بعض أفعاله عن كلّ محرّم بحثاً عن اللّذة الممنوعة لأنّه لا يراقب نفسه قناعةً ووعياً، بل توافقاً مع الرأي السائد بما هو رأي غالب. والرّقابة في التحليل النفسي الفرويدي وظيفة تنزع لمنع اللّذة، أمّا في الثقافة العربيّة فاللّذّة تحدث لمّا يفرض المراقِبُ سطوته بجدارة فيحسن التحكّم في الرّقاب.

الخطاب المفارق، كما يقول «رولان بارت»، غير الاستفزاز يمثّل تقنية ضد الرقابة، تبدو ثورية لأنها تخلق لغة جديدة[2]. والبلاغة بما هي لغة عابرة للغة (Métalangage) تقنية تناهض الرقابة في الثقافة العربية لأنّها تحصّن صاحبها من فضح معانيها الثوريّة. وكلّما تخفّت الرّقابة وغيّرت أساليبها مكراً قويت البلاغة وتسلّحت بالاستعارة كتقنية دفاعيّة ضد سلطة مراقبة توهم باختفائها والحال أنّها منتشرة في كلّ مكان. والرقابةُ الخفيّة معياريّةٌ تتسلّح بأرثودوكسيّة الآراء السائدة يسمّيها «بيير بورديو» «بنيويّة» لأنّها ترتبط بتأثير الحقل الذي يسيّج حدود التفكير والقول بآليات تنظم الفضاء الاجتماعي: «على استعارة الرقابة ألاّ تخطئ: فبنية الحقل عينها هي التي تنظّم التعبير بتسيير العبور في الوقت ذاته إلى التعبير

1- Freud, *Introduction à la psychanalyse*, cité dans Sarah Kofman, Camera obscura, De l'idéologie, Editions Galilée, 1973, p. 40 (Coll. «La philosophie en effet»).

2- Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 65.

وإلى شكل التعبير، وليس مجرّد هيئة قانونية مجعولة خصيصاً لِتُعيّن وتَقمع انتهاك نوع من السّنن اللّساني»[1]. ثمّة بنيّة مراقبة، قامعة أو «حقل مراقب» بعبارة «بورديو» يفرض نوعاً من الامتثالية للمعايير السائدة ويمنع ما دون ذلك ويعتبره نشازاً وخروجاً عن القاعدة. وكل خطاب ليكون مقبولاً، مستجيباً للانتظارات، عليه أن «يحترم» ما تفرضه بنية الحقل من معيار. ووحده المجاز بأنواعه يستطيع اختراق البنية الذهنية المراقبة بصورها النمطيّة.

هذه الرقابة القاطعة التي تحكم حتّى على الذي لا يُرى وعلى المخيال تفقد اليوم صوابها، مؤقّتاً، وقدرتها على الضّبط بعد أن انهارت في الظاهر رمزيّة السلطة التي كانت تساندها حتّى باتت الرّقابةُ اليوم مراقَبة. هذا المرور المؤقّت من غطرسة الرّقابة وقدرتها على إطفاء العقول إلى مراقبة الرّقابة حدث منذ أن خرج ذاك الصوت المدوّي من غسق اللّيل مؤذناً بانهيار السلطة: «بن علي هرب». وتكرّسَ تفكّك آليات الرّقابة في ما عاشته مصر من محاكمات مشهديّة لرئيسها بعد أن بُويع البيعة تلو الأخرى لِيُراقَب ويُعاقَب مدى الحياة. وكانت النهاية المأساوية للسلطة الغاشمة في ليبيا بذلك الانتقام الهستيري لقائد حَكم باسم «ثورة الفاتح» أكثر من أربعة عقود حتى أكلته «الثّورة». فظلّ مُسجّى بعد قتله تنكيلاً، محروماً من سنُّة: «إكرام الميّت». أيّاماً حتى كاد يتحلّل إمعاناً في إهانة السّلطة الغاشمة وردّها فرجة يراها ضحاياها فيتلذّذون بتحلّلها. ولكنّهم وبشكل مفارق يبكون بين أيديها ولا يصدّقون أن هذه هي السّلطة التي قهرتهم عقوداً. أهذا هو «الفاتح من سبتمبر العظيم»؟، «القائد الثائر»؟

الفكر الغالب هو الذي يراقب عبر فرض الرأي الخاص رأيا عامّا تثبّته «الدوكسا» بما فيها من أورثودوكسا. فالسلطة فينا، في السّياق العربي، بما لديها من

1- Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 1989, p. 201.

آلة رقابية لا تنهار بسرعة لأنّها نُسجت بفعل الزّمن في الكيان حتى صارت جزءاً منه. نخرج عليها ولكنّنا سرعان ما نعود إليها. لقد صارت مصدراً للّذّة عبر الدعاية وفنّ الإثارة السياسيّة وعبر سيرورة من الترسّخ والظهور في صورة المنقذ الذي لا حياة بدونه. وها إنّ سوريا تتفكّك ومع ذلك تتعالى أصوات: «الأسد أو نحرق البلد». وهذه الأردن اليوم تخشى التغيير خوفاً على ذهاب القائد الضامن لبقائها، حفيد مؤسّس المملكة. ويبدو أنّ رؤوس النظام القديم بدأت تنتعش من جديد في تونس، فتئنّ أصوات مكبوتة تتمنّى بتخفّ عودة الاستبداد لأنّه أرحم من «الثورة». وتنتعش البورقيبية من جديد تمسّكاً بكاريزما الأب. وتعود ميادين الاحتجاج في مصر إلى مضاربها وتهجع بعد عودة حاكمها الأصلي في ثوبه الجديد. فتطلّ صورة مبارك راضياً على وفاء أبنائه، مطمئنّاً إلى التاريخ. ويخرج «الباجي قائد السبسي» في تونس، المنهكة هذه الأيّام، يخرج من ركام التاريخ ليظهر في صورة القائد الحكيم الذي يضمن الاستمرار.

الكاريزمات العربيّة استطاعت، على الأقل في بعض حالاتها، أن تتحوّل إلى موضوع للذّة، سلطة مستطابة ومطلوبة لأنّها ساحرة. وليس ثمّة أخطر على مجتمعات من هذه السّلطة الملتهمة للإرادة، المنتزعة للحرّيّة وحتّى لحقّ الكلام، مادام القائد الكاريزمي يتكلّم عنهم وباسمهم. وليس ثمّة أدهى من رقابة تدفع الأفراد بحبّ إلى التنازل طوعاً عن حقوقهم فيتلذّذون بهيمنة الكاريزمي. يحلّل في هذا المعنى عالم النفس التحليلي الفرنسي «بيير لوجوندر» في كتابه: «التمتّع بالسّلطة»[1] أشكال نفاذ السّلطة في الغرب وصناعتها له بالحبّ: حبّ السياسة يمثّل موضوع الوطنيّة يتحدّث فيه القادة، بطريقة «شرعيّة» نيابة عن قواعدهم عن جنّة بلا فوارق، وتُلْغَى فيها الحرب الأهليّة. إنّها الدولة المحض التي تتحوّل

1 - Pierre Legendre, *Jouir du pouvoir: traité de la bureaucratie patriote*, Edition Minuit, collection critique, 1976, p. 2, 3, 4 et 5.

إلى رمز للصّفاء، لا يتحرّك فيها الفرد دون الإحالة إلى معبودهم الذي هو الحاكم المنقذ الذي لا نجاة بدونه. هكذا تربكنا المركزيّة ومحوريّة القائد وما تخلقه من عالم بلا قطائع يؤبّد الحكم والحاكم»[1]. فنظام التفكير العربي لم يتخلّص بعدُ من ثقافة البطل ليبلور المشروع الحضاري، فالارتهان ظلّ دائماً للفرد الكاريزمي وليس للفكرة. ومن هنا وثنيتها، على الأقلّ في ترسّباتها العميقة. وهذا ما قد يفسّر قوّة الرّقابة فيها، إذ الفرد يُراقب أمّا الفكرة فتتوالد. ولن تخفّ الرقابة في المخيال العربي إلاّ بتحطيم الوثنيات الساكنة في اللاّوعي والتي تغلّب الكاريزما على المشروع الحضاري.

وفي الثقافة العربية شواهد كثيرة على وجود بنية هيمنة تنتج نصوصاً بلاغية لا تتورّع عن تأليه القائد، ومنها ما هو معروف عن شعر محمد بن هانئ الأندلسي في مدحه للمعزّ لدين الله الفاطمي:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهّار

وكأنّما أنت النبي محمد
وكأنّما أنصارك الأنصار

أنت الذي كانت تبشّرنا به
في كتبها الأحبار والأخبار

وقوله أيضاً، كما ورد في ابن الأثير، و«... لطالما زاحمت تحت ركابه جبريلا» ومن ذلك ما يُنسب إليه:

حلّ برقّادة المسيح
حلّ بها آدم ونوح

---

1 – المرجع نفسه، ص: 2.

حـــــــلّ بهـــــا اللهّ ذو المعـــــــالي

فكـــــــل شيء ســـــــواه ريـــــــح»[1]

هكذا يلتبس الفرق، شعراً على الأقل، بين العناية الإلهيّة وعناية الحاكم المستبدّ فيعفى من الرّقابة لأنّه فوق الشّبهات بشفاعة اللّغة: «ولمّا أنّ الفرق ملتبس لدى الأغلبية بين المعبود بحقّ وبين المستبدّ المطاع بالقهر، فيختلطان في مضايق أذهانهم من حيث التشابه في استحقاق مزيد التعظيم، والرّفعة عن السؤال وعدم المؤاخذة على الأفعال، بناء عليهم لا يرون لأنفسهم حقّاً في مراقبة المستبدّ لانتفاء النّسبة بين عظمته ودناءتهم»[2].

ويستمتع المحكوم في الثقافة العربية بسلطان حاكمه حدّ العبادة والتأليه في بعض المواضع بعد أن تمكّنت هذه السّلطة من إخفاء تسلّطها ببراعة لتصبح موضوع عشق وعبادة. وفي ما فرضه الملوك والسلاطين من ألقاب تُسندُ لهم ما يشير إلى هذه القدرة في تحويل الخضوع إلى التلّذذ بالخضوع، وإلى كاريزما تستمدّ طاعتها من طاعة الإله، كما يبيّن هذا الحقل الدلالي: المقتدر بالله، المعزّ لدين الله، أمير المؤمنين، المعتضد بالله، المتوكّل، المعتزّ، المعتمد على الله. هذا مع شدّة الفقر والحاجة حتّى أن أحدهم في عهد المقتدر بالله كان يبول في كفّه ثمّ يشربه[3]. فكيف يُراقب من كان مقتدراً بالله ومعتمداً عليه ومتوكّلاً عليه ومعزّاً لدينه؟

العلاقة بالكاريزما، إذن، في الثقافة العربيّة ليست دائماً ضرباً من الرّياء والنّفاق بل قد تكون موضوع حبّ للقائد تحكمها بنية مهيمنة تخرج من رحم هذه الثقافة (Matrice de la culture) التي تسكنها فكرة البطل والمنقذ المسنود بسلطة

1 – ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثامن، موقع الورّاق، ص: 621.

2 – عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع العبّاد، مرجع سابق الذّكر، ص: 22.

3 – المرجع نفسه، ص. 12.

خارقة لا نجاة بدونها وليست في متناول الجميع. هذا الارتباط الساحر والعاشق للكاريزما عادة ما يكون مدخلاً للرقابة الذاتية. والكاريزما عند ماكس فيبر خاصّية استثنائيّة لفرد يتمتّع بقوى ومواصفات خارقة للطبيعة وخارقة للقدرة البشريّة، أو في الحدّ الأدنى متجاوزة لليومي الذي ليس في متناول الإنسان العادي. وقد تتمظهر على شاكلة الهبة الإلهيّة، وتكون أحياناً نموذجيّة تجعل من مالكها قائداً دون غيره[1]، فترتبط به الجماعة ارتباطاً يصعب التخلّص منه. وتاريخ القيادة بهذا المعنى تاريخ كاريزمات تُربك الواقع حين تغيب. فلا يكفّون عن استحضار ذكراه حتى يتحوّل إلى أسطورة نصفها من الواقع ونصفها الثاني تضخيم جماعي لهذا الواقع. هكذا صار عنترة بن شدّاد نمطاً مثالياً للشجاعة العربية، وتحوّل سيف بن ذي يزن اليمني الحميري إلى أسطورة جماعيّة جعلته ابناً لأمّ من الجنّ وألبسته لباساً غير بشريّ وتوّجته ملكاً على الإنس والجنّ. وكانت كذلك أسطورة الأميرة ذات الهمّة من قبيلة بني كلاب-التي كانت على ثغور البيزنطيين[2]، تعطي أملاً أنثوياً في دحر هيمنة الرّوم في منطقة الثّغور. وتتواصل صناعة الأبطال في الثقافة العربية مع السيرة الهلالية، لتصل إلى الحقبة الحديثة فتظهر الكاريزما مجدّداً في أشخاص أمثال الملك فيصل بن عبد العزيز وجمال عبد النّاصر والحبيب بورقيبة والملك الحسن الثاني ووالده محمد الخامس وهواري بومدين وياسر عرفات.

الخضوع للرقابة في الثقافة العربية يمرّ عبر بلاغة الترقيق حتى يُنزع عنها فضاضتها، كأن تُغطى هيمنة البطرك بالحبّ على ابنه الذي: «يضربه ويضرب بدلاً عنه» لحمايته، ويغلّف استبداد «الراعي» أو «أولي الأمر» بشرعيّة دينيّة، وتبرّر

1 - Max Weber, *Economie et société, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, Pochet, 1995,p: 289.

2 – نظر كتاب نبيلة ابراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمّة: دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1985، ص265.

غطرسة المؤسّسة الأمنيّة بالحاجة إلى الأمن والاستقرار. ويتحوّل الضرب المادي للمرأة المشرعن نصّاً في القرآن إلى ضرب رمزي في الفقه تلطيفاً للعنف. والحال أن العنف الرّمزي أشدّ وطأة على النّفس من المادي، لأنّ غايته الإخضاع وديمومة الهيمنة. وتُمنع اللّغات الأجنبيّة في السنّة خدمة للدين لأنّها خبٌّ، أي مكرٌ وخديعة فتقلّص الإيمان. يحدث هذا بدعوة من عمر بن الخطّاب حين أمر «بمقاطعة لغة العجم لما أنّ النبيّ عربيّ فوجب هجر ما سوى اللّسان العربي والألسن في جميع ممالكها واعتبر ذلك في نهيه عن بطانة الأعاجم. ولّما هجر الدّين اللّغات الأعجميّة وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلّها في جميع ممالكها إذ النّاس تبع للسّلطان وعلى دينه»[1]

القويّ هو الذي يفرض ويراقب ويردّ رقابته من طبائع الأمور ليخفي ما فيها من هيمنة ومن روابط قوّة بأساليب مختلفة تنتج النّظام. وتنتج كذلك اعتباطية السلطة حتى لا تصير محلّ نقاش. ويتعجّب المراقب أحياناً من تطاول «القلّة» عليه فيسمّيهم خونة: المعارضة دائماً ومن هذه الوجهة «خائنة» للوطن، مجرمة وناكرة للجميل و«تعضّ اليد التي تمتدّ إليها» وتستقوي بالأجنبي من وجهة نظر القويّ، وتتحوّل مع الوقت هذه الوصمات إلى اعتباطيّات ثقافيّة لدى السّلطة تستعين بها لتراقب وتعاقب وتقصي وتقتل أحياناً. والمشكلة أنّ المراقب مع الزّمن ينسى أن اعتباطيات السلطة التي صنعها ليست في الأصل اعتباطيّة بل مكتسبة بثقافة من الاستبداد مداها الزّمن الطويل. كذلك اندهش «القذافي» من «الجرذان» الذين شكّكوا في ديمومة سلطته. ولما خرجت عليه رعيته التي صنعته طيلة عقود لم يفهم سبب خروجهم حتى قُتل على أياديها. وقبله قتل تشاوسيسكو في طرفة عين على صوت مخمور نادى بسقوطه.

---

[1] - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ص: 378.

المحصلة:

حاولت هذه الدراسة أن تبيّن أنّ أخطر أنواع الرّقابة في الثقافة العربية هي تلك التي تُخفي رقابتها باللّغة، فتجعل من البلاغة تبليغاً لشرعية ممارستها. وبقدر المجاز يكون العنف، وتصير الرّقابة، بمختلف أشكالها الإخضاعية، اعتباطيّة غير قابل للنّقاش، حتّى أنّها تتحوّل إلى موضوع للذّة مجسّمة في العلاقة بالأب ضمن ثقافة ذكوريّة. والأب «مفرد مدلوله الجمع» أو جمع مدلوله المفرد. والمفرد – الجمع هو القائد الكاريزمي الذي لا حياة بدونه. الكاريزما والتعلّق بها تجعل الفرد رقيباً على نفسه وعلى غيره فتردّ الجميع جهازاً للقمع الجماعي. وحتّى من يتجرّأ على القول احتجاجاً فإنّه لا يقول كل ما يجب أن يُقال كما كشف لنا عبد الرحمن منيف في «شرق المتوسّط» حين تعرّضه لعالم السّجن وما يلقاه السّجين من قسوة ومهانة في السراديب والعتمة[1].

وإذا ما كان للرّقابة من مزايا فإحداها تتجلّى في ما يُفرض على السلطة من رقابة تؤدّي إلى المحاسبة. ولكنّ أهمّها في هذه الدّراسة تلك التي تفكّ قيود الرّقابة القامعة بالإبداع، كالإبداع الصوفي الذي يتحرّر في اللّغة وبها، فيدخل في عوالم أخرى لا حدود لها. لقد أنتجت الرقابة في المجتمعات العربيّة نفيها بما ظهر من إبداع يحاول حصارها وتفكيك آلياتها فكان أدب المنفى وأدب السّجون وأدب الاحتجاج والمقاومة.

---

1 – عبد الرّحمان منيف، شرق المتوسّط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة السادسة عشر 2007، ص: 7.

الخاتمة

كيف ينتقل شاب له تاريخ قريب في الانحراف إلى جهاديّ متشدّد بين يوم وليلة؟ هذا سؤالٌ حاولت هذه الدراسة أن تفكّك بعض عناصر الإجابة عليه، ورأته خاصّة كامناً في رحم الثّقافة، ثقافة تحصّنت باسم ثوابت الهويّة من كلّ تغيير على مرّ العصور. فترسّخت في الوعي العميق لهذا الشّاب ساكن أحزمة المدن الكبرى. ولا تحتاج هذه الثّقافة لتنشط من جديد فيتقمّصها هذا الشّاب ويتحوّل بها إلى آلة مدمّرة سوى إيقاظ كوامنها. وممّا في رحم هذه الثقافة تصنيف النّاس إلى مؤمنين وكفّار بدل تثبيت معاني المواطنة في التصوّر والسّلوك والمعاملة. ومنها أيضاً نفي الآخر وترك التشبّه به واعتبار ذلك بمنزلة «مرض القلب» كما يقول ابن تيميّة، فجميع أعمال الكفّار فيها خللٌ يمنعها أن تتمّ له منفعة بها. وتكثر مفردات يسرع الشّاب في ترديدها واعتبارها مصدر هلاكه وهلاك أهله إن هو لم يجاهد بالنّفس من أجل زواله حتّى إذا اقتضى الأمر قتل ذوي القربى إذا ما كانوا من «الطاغوت» أو تشبّهوا بالنصارى أو دعوا دعوى الجاهليّة. والجاهلية عندهم نوعان: جهل بسيط ومعناه عدم العلم وجهل مركّب وهو اعتقاد خلافه. وانطلاقا من هذه التصنيفات التي تقصي الآخر قريبا أو بعيدا تكثر تسميات وتتوالد تصنيفات يردّدها الشّاب دونما حاجة إلى التّفكير ومنها دار الكفر ودار الإيمان، واليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة والوثنية والشّركيّة والبدعة وأهل

الذمّة مع أنّ بعضها فقدت بعض وظيفتها الاستعمالية. والغريب أنّ من ثوابت هذه الثقافة شدّة التمسّك بالفروع والتّفاصيل حدّ التكفير ومنها ربط الأكل بالشّمال لأنّ الشّيطانَ يفعل ذلك. ومنها أيضاً النّهي عن دخول المعابد وتجنّب أعياد أعداء الله، ومن فعل حُشر معهم يوم القيامة. فما يفعله الكفّار إمّا بدعة أو منسوخ، ذلك أنّ الموافقة في القليل تدعو إلى الموافقة في الكثير. وقد تُلبّسُ على العامّة دينهم، وتخلق موالاة تنافي الإيمان. وبمثل هذه الثقافة ينشأ الغلوّ ونفي الآخر وإحلاله منزلة الشّيطان. ومن المفارقة أن يكون هذا الغلوّ متحكّماً خاصّة في ما ارتبط بالفروع والتّفاصيل. ومن التفاصيل الإطناب في حكم النّظر للنّساء في عصر لم يعد فيه ممكنا تجنّب النظرة ولو أردنا. ومع ذلك ما تزال، فقهياً، العين تزنى وزناها النّظر، بل إنّ هذا أصل الزّنا عند ابن قيّم الجوزيّة[1]. وما هو متداول ومعروف عن انعكاس فقه النّظرة اليوم على واقع مغاير ما يذهل السّامع، ومنها قضية زوجة شكت زوجها منذ ثلاث سنوات إلى المحكمة الشرعية في المملكة العربية السعوديّة لأنّه أراد أن يسرق منها نظرة بعد خمس وعشرين سنة من الزّواج، فأشاح النّقاب عن وجهها وهي نائمة، فما كان من المحكمة الشرعية إلاّ أن أدانت فعل الرّجل بسجنه.

النظرةُ «سهم مسموم من سهام إبليس»، هذا الحديث يردّده ويتشبّث به، وبشكل مفارق، من كانوا قريبي العهد بالانحراف. هؤلاء هم أكثر النّاس تطرّفاً إذا ما انقلبوا فجأة إلى السلفية، ويأنسون منها الجهاديّة بالخصوص، وتصبح جلّ تقواهم اتقاء الدّنيا واتقاء النّساء، مع أنّ المرأة كما هو معلوم ليست معطى بيولوجياً بل بناء اجتماعيّاً وثقافيّاً.

الثّقافة التي يمكن أن تُنتج الإرهاب هي كمثل هذه التي تُحرّم النظرة

---

1 – ابن قيّم الجوزية، حكم النّظر للنساء، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، (ب. ت)، ص. 4.

وتساوي بين الغناء والزّور، وبين الغناء والشّيطان. فالشّيطان أوّل من تغنّى[1]، ولذلك فهو ضمن هذه النظرة القصوويّة يُنبت النّفاق في القلب كما يُنبتُ الماء العشب[2]. وها إنّ أحداثا تقع هنا وهناك بين تونس والعراق وسوريا تستهدف فيما تستهدف المتاحف والصّور وما فيها من فنون ضاربة في عمق التاريخ، وها إنّ بعض النّساء، كالأيزيديات مثلا، يباعون في سوق النّخاسة. وها إنّ الجهاديين ينتقمون من الثّور المجنّح في الموصل. ولهم في ذلك فتوى، فعشق الصّور ينافي التوحيد لأنّ فتنة العشق من أعظم الفتن كما يقول ابن قيّم الجوزيّة[3]. والفتنة تُفسّر بالشّرك عندهم والكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة[4]. وتشاء الصّدف وهذه الدّراسة تصل إلى خاتمتها أن تقع تلك المذبحة التي استهدفت زوّار متحف باردو بتونس في آخر شهر مارس من سنة 2015 فيُقتل منهم الكثير.

الثقافة التي تنتج الإرهاب ثقافة إقصائيّة تقسّم المواطنين أبناء البلد الواحد إلى مسلمين وغير مسلمين وتعتبرهم من أهل الذمّة. فترى الجهاديين يردّدون مفردات «الذّميّون» و«أحكام الملّة» وإعطاء الجزية، جزية يأخذونها من الدوّلة بالسّلاح. بمثل هذه اللّغة تبيح اليوم داعش لنفسها في العراق وسوريا آبارا من النّفط وبنوكا تحوزها رغم أنّ معنى الذّمّة تُشترط بالمنعة، وذلك في قول عمر ابن الخطّاب: «إنّ لكم الذّمة وعلينا المنعة». هذه المعادلة التي تربط حقن دّماء غير المسلمين بالجزية قد تكون فقدت راهنيتها بفعل موازين القوى التي

---

1 – ابن قيّم الجوزيّة، كشف العطاء عن حكمة سماع الغناء، بيروت، دارالجيل، 1992، ص. 29.

2.– المرجع نفسه، ص. 30.

3 – ابن قيّم الجوزيّة، إغاثة اللّهفان من مصائد الشّيطان، بيروت، دار الكتاب العربي، 2011، ص. 480.

4 – المرجع نفسه، ص. 481.

تعطي الغلبة والتفوّق لغير المسلمين. ومن هذا الاختلال في روابط القوّة يأتي الإرهاب سلاحا للعاجز الذي يرى أحكام عقيدته ولا يستطيع تحقيقها إلاّ بالترهيب والتخويف والإثخان في القتل كلّما وجد فاعلوه منفذا وفرصة غالباً ما تتوفّر لهم في البلدان التي تعيش حالة من الفوضى. وممّا هو مفارقٌ أنّ العمليات الإرهابيّة تقع خاصّة هذه الأيّام على من يُفترض أن ينظر إليهم على أنّهم مسلمون، ومع ذلك هم الأكثر استهدافاً منها على غيرهم، فتُستباح أرواحهم وأموالهم أكثر ممّا تُستباح أموال وأرواح غيرهم. وفي ذلك مخالفة لفقه الجزية التي تؤخذ، كما يقول أبو حنيفة من أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان من العرب[1]. وهو تمييز غيرَ مفهومٍ إلاّ إذا كان الرّهان منه الهيمنة والقوّة. أمّا اليوم وبسبب ما تسمّيه السّلفيّة الجهاديّة «الفريضة الغائبة» فإنّ بعض المجتمعات العربية تتفكّك اليوم من الدّاخل. الفريضة الغائبة تعني أنّ العدوّ القريب مقدّم في الجهاد على العدوّ البعيد، ويمثل هذه الفكرة «الجهنّميّة» تتحوّل المنطقة العربيّة إلى حريق هائل يصعب التحكّم فيه إلاّ بغلبة طرف على آخر أو تفكّك المجتمع والدولة.

---

1 – ابن قيّم الجوزيّة، أحكام أهل الذّمّة، تحقيق صبحي صالح، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1981، ص. 3.

البيبليوغرافيــــا

1) المراجع باللغـــة العربيــــة

أ - الكتب:

- ابراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، بيروت، دار السّاقي، 2015.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثامن، موقع الورّاق.
- ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، بيروت، دار الكتاب العربي، 1965.
- ابن قتيبة، عيون الأخبار، تحقيق داني بن منير الزهوي، المكتبة العصريّة، بيروت، الجزء 1.
- ابن قيم الجوزيّة، كشف العطاء عن حكم سماع الغناء، تحقيق نوف بن أحمد خلف، بيروت، دار الجيل، 1992.
- ابن منظور، لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، دار صادر.
- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت، دار صادر، (ب. ت)،
- أبو بكر ناجي، إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، (ب. ت).
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين، طبعة المكتبة العصرية ببيروت 1957.
- إدوارد سعيد، «حقّ العودة» أخيراً، في المؤلّف الجماعي اللاجئون الفلسطينيون: حقّ العودة، مؤلف جماعي حرّره نصير عازوري صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.

- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، القاهرة، رؤية للنّشر والتوزيع، 2006.
- إدوارد سعيد، القلم والسيف، دمشق، دار كنعان، الطبعة الثالثة، 2007.
- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، 2004.
- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ترجمة أسعد حسين، دمشق، دار نينوى، 2011.
- أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، الجزء الأوّل، بيروت، دار السّاقي، الطبعة العاشرة.
- أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، الجزء الأوّل، بيروت، دار السّاقي، الطبعة العاشرة، 2011.
- امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتميّة الحداثة، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد ابن الفضل ابراهيم، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة.
- نبيلة ابراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمّة: دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1985.
- الجاحظ، رسائل الجاحظ، الرّسالة السابعة، كتاب الفتيا، الجزء 1، شرحها وعلّق عليها محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- جلال الدّين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت (د. ت).
- جلال الدين السّيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المناهج للنشر والتوزيع، 2013.
- جلال عبد الله معوّض:«أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي»، في

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيةبالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت، 1983.

- جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، 2003.

- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت، دار الساقي، 1993.

- جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، الدوحة، المركز العبي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

- حازم الأمين، السلفي اليتيم: الوجه الفلسطيني «للجهاد العالمي» و «القاعدة»، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2011.

- حسين الخشن، الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006.

- حسين سعّد، الأصوليّة الإسلاميّة العربيّة المعاصرة بين النصّ الثّابت والواقع المتغيّر، سلسلة أطروحات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2006.

- خالد المشوح، التيارات الدينيّة في السّعوديّة، من السّلفية إلى جهادية القاعدة وما بينهما من تيّارات، مركز الدين والسياسة للدراسات، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2012.

- رجاء بن سلامة، نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2011.

- رياض الشعيبين، « السلفيّة في تونس: مخاض التّحوّل»، في كتاب الظاهرة السلفية (مؤلّف جماعي)، الدوحة مركز الجزيرة للدراسات، 2014.

- رينيه جرار، العنف المقدّس، ترجمة سميرة شتا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2009.

- زهير كمال، اغتيال الخليفة عمر بن الخطّاب، رواية، مراجعة وتحقيق زياد السلوادي، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.

- سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، موسوعة الجهاد والجهاديين، الإمارات العربية المتحدة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.
- سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، 1992.
- السيد ياسين، العقل الإرهابي والتطرّف الأيديولوجي: تحليل ثقافي، كراسات استراتيجية، العدد 216، السنة العشرون، 2010.
- السيد ياسين، العقل الإرهابي والتطرّف الأيديولوجي: تحليل ثقافي، كراسات استراتيجية، العدد 216، السنة العشرون، 2010.
- صلاح عبد الصبور، مأساة الحلاّج، بيروت، مطابع اقرأ، (ب. ت).
- عبّاس القمي، تتمّة المنتهى في تاريخ الخلفاء، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، 2001.
- عبد الباري عطوان، الدولة الإسلاميّة: الجذور، التوحّش، المستقبل، بيروت، دار الساقي، 2015.
- عبد الباري عطوان، ما بعد بن لادن: القاعدة الجيل التالي، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2013.
- عبد الباري عطوان، ما بعد بن لادن: القاعدة، الجيل الثاني، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2013.
- عبد الرّحمان منيف، شرق المتوسّط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة السادسة عشر، 2007.
- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.
- عبد الرحمن الكواكبي، في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (ب.ت).
- عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللّبناني، ط. 2، المجلّد الأوّل.
- عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميّة والأصوليّة الإرهابيّة: مقاربة جنسيّة، بيروت، لبنان، دار الساقي.

- عبد الغني عماد، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلّد الثاني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2013.
- عبد القادر محمد مرزاق، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.
- عزالدّين العلاّم، الآداب السّلطانيّة: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السّياسي، سلسلة عالم المعرفة، 2006.
- عزمي بشارة، في الثورة والقابلية إلى الثورة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطّليعة، الطّبعة الثانية، 2002.
- عنترة بن شدّاد، ديوان عنتر، بيروت، مطبعة الآداب، 1893.
- عياض بن عاشور، الفاتحة الأخرى: الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى، تونس، دار الجنوب للنشر، 2012.
- فتحي بن سلامة، الإسلام والتّحليل النّفسي، ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة، بيروت، لبنان، دار السّاقي، 2000.
- الكاند هلوي، حياة الصحابة، الجزء الأول، القاهرة، دار النّصر للطّباعة، (ب.ت).
- كريستيان باريتي، مدار الفوضى: تغيّر المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، 2014.
- ماسينيون وكراوس (تحقيق)، أخبار الحلاّج، دار ومكتبة بيبليون، 2008.
- محمد أبو زهرة، ابن تيميّة: حياته وآثاره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991.
- محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1985.
- محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، الجزء التاسع، 2001.

- محمد عبد الجابري، «المستبد العادل... بديلاً للديمقراطيّة»، جريدة الاتحاد الإماراتية، 4 يونيو 2002.
- محمود درويش، أثر الفراشة، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الثانية، 2009.
- محمود درويش، الأعمال الكاملة، المجلّد الأوّل، بيروت 2009.
- محمود درويش، كزهر اللّوز أو أبعد، بيروت، رياض الريس للكتب والنّشر، 2005.
- محمود درويش، مختارات شعرية ونثرية، دمشق، صفحات للدراسات والنّشر، 2009.
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي)، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، المجلّد الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثالث، بيروت، دار الفكر، (بدون تاريخ).
- مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، ترجمة مصطفى حجازي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- معين حداد، «في الفوضى الخلاقة على الطريقة الأمريكية»، أنظر كتاب ثورات قلقة: مقاربة سوسيواستراتيجية للحراك العربي، تأليف مجموعة من المؤلفين،إعداد وتقديم محمود حيدر، بيروت، 2012.
- مليحة مسلماني، غرافيتي الثورة المصريّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- مي يماني، هويات متغيّرة، تحدي الجيل الجديد في السعوديّة، ترجمة ابراهيم درويش، مطبعة رياض الرّيّس للكتب والنّشر، الطبعة الثانية، 2010.
- نادر سراج، مصر الثورة وشعارات شبابها، دراسة لسانية في عفوية التعبير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- نسيم بهلول، العقيدة السّلفية القتالية الجهادية: من الجهاد السلفي الإقليمي إلى الأممية السّلفية الجهاديّة، بيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، 2013.

- هشام جعيّط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 2000.
- يوسف الصدّيق، الآخر والآخرون في القرآن، تونس، دار التنوير، 2015.

ب) المصـــادر:
- القرآن الكريم.
- ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الثالث عشر، بيروت، دار صادر، (ب. ت).

2) المراجع باللغة الفرنسية:

أ - الكتب:

- Abdelwahab Bouhdiba, La Sexualité en islam, Paris, PUF, 1975.

- Bernard Gros, Le terrorisme, Paris, Hatier, 1976.
- Bernard Gros, Le terrorisme, Paris, Hatier, 1976.
- Eric Hobsbawm, Globalization, Democracy and Terrorism, Copyright, 2007.

- Girard René, La violence et le sacré, Paris, Editions Grasset Fasquelle, 1972.

- Gustave Le Bon, Psychologie des foules, Paris, PUF, 2003.

- Jean Baudrillard, Le crime parfait, Paris, Galilée, 1995.

- Jean Baudrillard, La guerre du Golfe n'a pas eu lieu, Paris, Galilée, 1991.

- Jean Baudrillard, La transparence du Mal: essai sur les phénomènes extrêmes, Paris, Galilée, 1990.

- Jean Baudrillard, Oublier Foucault, Paris, Galilée, 1977.

- Léon Trotsky, Terrorisme et communisme (L'Anti - Kutsky), Paris: Union générale d'Éditions 1963.

- Mattelart Armand et Michèle, Histoire des théories de la communication, Editions la Découverte, Paris, 2004.

- Max Weber, Economie et société, Les catégories de la sociologie, Paris, Plon, Pochet, 1995

- Michel Foucault, Surveiller et punir, Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1075.

- Philippe Raynaud, L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution, Paris, Autrement, 2006.

- Pierre Bourdieu, Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, 1989.

- Pierre Legendre, L'amour du censeur, Paris, Seuil, Collection «le champ freudien» 1974.

- Pierre Legendre, Jouir du pouvoir: traité de la bureaucratie patriote, Edition Minuit, collection critique, 1976.

- Roland Barthes, La chambre claire, Paris, Gallimard, 1980.

- Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, Paris, Seuil, 1971.

- Serge Tchakhotine, Le-viol des foules par la propagande politique, Paris, Gallimard, 1952.

- Roland Barthes, nouveaux essais critiques, in Degré zéro de l'écriture, Paris, Seuil, (coll. «Points», 1972.

- Youssef Seddik, Nous n'avons jamais lu le Coran, Editions l'Aube, 2013.

ب - المقـــالات:

- Nathalie Roelens, «Censure ou sensure», in Revue Communication et Langages, Année 2008, Volume 115, Numéro 155.

- Philippe Raynaud, «Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie», in Le débat, n°105, 1999.

ج) المصـــادر:

- André Akoun et Pierre Ansart (sous la direction), Dictionnaire de Sociologie, Paris, Seuil, 1999.

- Encyclopédia Universalis, mot «censure», édition Encyclopédia Universalis, 1984.

- Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard

– Pierre Lécuer, Dictionnaire de Sociologie, Paris, 2005.

3) المراجع باللغة الأنجليزية:

أ – الكتـــب:

- Albert Camus, Exile and the Kingdom, trans. Justin O. Brein, New York: Knopf,.1958.

- BAKKER (Edwin), Jihadi Terrorists in Europe: Their characteristics and the circumstances in wich they joinedthe jihad – An exploratory study, La Haye, Clingendael and conflict Program, 2006.

- E. E. Evans – Pritchard, The Nuer, a Description of the modes of livelihood and political Institutions of a Nilotic People, Oxford: Clareddon Press, 1940.

- Geoffrey Hawthorn, Enlightenment and Despair, A History of Sociology, Cambridge University Press, London, 1976.

- Jacques Derrida, «On Forgiveness» in: Jacques Derrida, On Cosmopolitanism and Forgiveness, Thinking in Action, London, New York: Routledge, 2001.

ب) المقـــالات:

- Jürgen Habermas, «The Gulf War», in: Habermas, The past of future, Taylor Francis, 1997.

فهرس

هذا الكتاب..

الإرهاب، في هذا الكتاب، هو أن يَندفع أو يُدفع مجتمع إلى أن يُفكّك نفسه بنفسه من الدّاخل عبر إيقاظ ما يهجع في الثقافة من مكبوتات تاريخية ونعرات مذهبيّة وطائفيّة لم تصفّ حساباتها مع ماضيها فكريا ونقديا. إنّه جزء من ثقافة يُقيم فيها وتقيم فيه، كامن في رحمها. ولذلك لا يحتاج إلى مثقّفين بل إلى صنف خاص قصوويّ من الفقهاء والمؤمنين. وممّا في رحم هذه الثّقافة تصنيف النّاس إلى مؤمنين وكفّار بدل تثبيت معاني المواطنة في التصوّر والسّلوك والمعاملة، وبمثلها ينشأ الغلوّ متحكّماً خاصّة في ما ارتبط بالفروع والتفاصيل.

ومن التفاصيل الإطناب في حكم النّظر إلى النّساء والتساوي بين الغناء والزّور، وبين الغناء والشّيطان.

ومن أجل هذه الثقافة التي لا ترى التاريخ إلاّ في ثباته يموت الإرهابيون حبّاً، ويقتلون بهدوء ظاهر، وباطمئنان عقائديّ، لكأنمّا بالقاتل يمارس طقساً من طقوس العبادة. هذه الثقافة تحتفي بسيلان الدّم فتراه شرفاً، تارة، وتراه طهرية تارة أخرى. ويتحوّل النّحر، نحر الأضحية، من معاني الفداء إلى تقنية من تقنيات العقاب "للكافر" مع جماعات من السلفيّة الجهادية. هذا المرور من النحر- الفداء إلى النحر – العقاب ظهر مع بداية تكوّن الدولة العربية بمشروعها الديني، وما يحتاجه هذا التكوّن من سلطة رادعة. فكان هذا الانزلاق التاريخي من معنى الأضحية إلى معنى الاستبداد بالسلطة وتصفية الخصم. إنّه مرور من الديني إلى السياسي بمشروع الخلافة، فإمّا الملك والسلطة أو الرؤوس تسقط على كواهلها. هذه اللغة الإقصائية الباترة بدأت تمتدّ غادرة منذ الرابع عشر من ذي الحجّة سنة 23 هـ، وفي المسجد النبوي الشّريف، وبينما كان أمير المؤمنين عمر ابن الخطّاب يؤمّ النّاس في الصلاة، ظهر رجل فجأة وبسرعة خاطفة طعن الإمام ثلاث طعنات، تتالت شبيهاتها تصم التاريخ العربي إلى يومنا هذا خالقة حالة من التطبيع مع الموت الغادر دون أن نصفّي الحساب معها نقدياً.


9 789933 536343



